LAP

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

ISSN 1659-2735

Consejo Editorial

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Tirsa Ventura
Gabriela Miranda García
Vilma Paola Hinkelammert
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens
Yanet Martínez

Colaboradores

• Leonardo Boff • Frei Betto • Elina Vuola
• François Houtart • Raúl Fornet-Betancourt
• Lilia Solano • Juan José Tamayo • Elsa Tamez
• Arnoldo Mora •José Duque • Roxana Hidalgo
• Germán Gutiérrez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel
• Rita Ceballos • Franz Hinkelammert • Jorge Pixley
• Roy May • Klaudio Duarte • Alejandro Dausá
• José Comblin

Corrección
Guillermo Meléndez

PERIODICALS

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• La hora de la integración política y soberana de América Latina y el Caribe.....1
Manuel Hidalgo Valdivia
• Las mujeres, la familia y el Estado neoliberal.....10
Yanet Martínez Toledo
• Pensamiento crítico y crítica de la economía política.....16
Franz J. Hinkelammert
Henry Mora Jiménez
• Colonialidad y otreidad: una indagación teológica.....26
Diego Irarrázaval
• Nuestra América Hacia su segunda independencia.....30
Arnoldo Mora Rodríguez
• 1810-2010: nada que celebrar mucho que oranizar.....33
Rafael Agacino

La hora de la integración política y soberana de América Latina y el Caribe *

Manuel Hidalgo Valdivia **

1. Un escenario inédito

A lo largo de los últimos dos años, un escenario inédito se ha ido configurando en torno al proceso de integración latinoamericana y del Caribe [1].

* A la memoria de Luis Vitale.

** Cientista social peruano-chileno, coordinador del Observatorio Social de Amerindia.

[1] El presente artículo —presentado en julio de 2010 en la Asamblea Continental de Amerindia realizada en la ciudad de Quito— re-

PER
BT
83.57
.P38
no.150
2010
Jul/Aug

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2010

Nº 150
JULIO
AGOSTO

Hasta entonces y desde los años de la independencia política, cuyo bicentenario numerosos países de la región han empezado a conmemorar, por integración regional o subregional se había aludido fundamentalmente a procesos de médula económica y comercial. Ése fue el carácter principal de los acuerdos de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio-Asociación Latinoamericana de Integración (ALAC-ALADI), del Pacto Andino, del Mercado Común Centroamericano (MCC), de la Comunidad del Caribe (Caricom), nacidos en la década de 1960; como también de los nuevos surgidos o relanzados de 1990 en adelante, el Mercado Común del Sur (Mercosur), la Comunidad Andina (CAN), en particular.

Ese carácter también —esencialmente comercial y financiero— revistieron las propuestas de integración a las que se convocó a los países de la región por parte de los gobiernos de los EE. UU., a contar de 1994, tras la conformación del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), y poco después por los gobiernos de la Unión Europea, bajo el nombre de "Acuerdos de Asociación" con países y subregiones del continente latinoamericano y caribeño. Se trataba, por tanto, de integración de mercados, ya sea en forma defensiva frente a los procesos de globalización comercial o financiera o de esquemas de integración bajo la hegemonía de la banca internacional y de las transnacionales estadounidenses o europeas.

No es ése, sin embargo, el carácter de la naciente Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, cuyo lanzamiento se ha acordado en la Cumbre de la Unidad realizada en la Rivera Maya, México, entre el 22 y 23 de febrero de 2010. Tampoco lo es de la Unasur (Unión de Naciones Suramericanas), nacida en mayo de 2008, y que ya cumple dos años de existencia; ni mucho menos de la Alianza Bolivariana para las Américas (ALBA), surgida en diciembre de 2004.

En su diversidad, esos espacios y mecanismos de integración tienen en común el protagonismo de los Estados y su proyección política, por encima de una búsqueda económica, que si bien existe dentro de ellos, lo hace en condición subordinada a la anterior. Lo que es de enorme trascendencia, habida cuenta del contexto planetario que se ha ido configurando en los últimos veinte años, con una abierta disputa respecto del orden internacional que sucederá históricamente al bipolarismo que se cerró con la caída del muro de Berlín y que enmarcó buena parte del siglo XX.

La emergencia progresiva de América Latina y el Caribe como un actor político de la escena internacional, que se va gestando en estos espacios, viene a hacer realidad una vieja aspiración de los pueblos del continente, en una hora particularmente decisiva. Una coyuntura marcada por la crisis sistémica y de civilización, que proyecta sus repercusiones no solo en el plano económico y financiero, sino que asimismo en el orden climático y ecológico, en el plano energético y tecnológico, en el plano político y militar, y, en fin, en toda la problemática social y cultural de la humanidad.

El mundo actual, como se ha dicho, vive un cambio de época. Y están en disputa los sentidos y contenidos que habrán de marcar el rumbo de la humanidad al menos por el presente siglo.

Que América Latina y el Caribe, donde en muchos de sus rincones los pueblos vienen protagonizando luchas y búsquedas originales y diversas por sentar nuevas bases institucionales y culturales, de relación entre las personas y con la naturaleza para su convivencia, se constituya en un bloque político propio, tiene por ello una enorme trascendencia. Tanto para sus pueblos y países, como para todo el mundo.

Es, por otra parte, la única posibilidad de que América Latina y el Caribe incidan de manera relevante en la configuración de ese futuro, que más allá del rumbo que tome, quienes lo determinarán son verdaderos países-continentes o bloques regionalmente integrados [1].

Un segundo rasgo definitorio del carácter que va asumiendo la integración latinoamericana y caribeña es el de su autonomía por encima de las hegemonías extracontinentales, y en particular, de la hegemonía de los EE. UU. Determinante en ello ha sido la articulación prolongada de la iniciativa estratégica de Brasil y la de las fuerzas bolivarianas de la ALBA, que más allá de sus diferencias, han confluido para la contención de la maniobra estadounidense y la gestación de espacios de autonomía regional.

Este proceso tiene su raíz más reciente en el profundo cambio en la correlación de fuerzas que se empezó a producir a nivel continental a fines del año 2000, cuando precipita la crisis del neoliberalismo y se extiende la resistencia popular por casi toda Latinoamérica y el Caribe. Al calor de ésta, emergieron prácticas y organizaciones de nuevos movimientos sociales y populares en proceso de constitución, que han ido levantando progresivamente elementos de una salida alternativa a las crisis nacionales.

---

toma y actualiza la mirada sobre el proceso de integración latinoamericana y caribeña realizado en "América Latina y el Caribe 2008: una región en erupción", *Pasos* No. 138 (julio-agosto, 2008); e iniciado en "2006. América Latina entre el cambio y la continuidad", marzo de 2006, en: www.amerindiaenlared.org

[1] Raúl Zibechi, "El bloque latinoamericano y caribeño", 26.II.2010, en: *www.jornada.unam.mx/*

Como expresión de este nuevo momento histórico, se produce un creciente desplazamiento de las fuerzas políticas de la derecha tradicional del control de los gobiernos y la entronización de nuevos liderazgos y movimientos, de corte socialdemócrata la mayoría y aún más radicales, nacional-desarrollistas o bolivarianos, los menos. En su diversidad, estos nuevos liderazgos catalizaron el clima creado por los movimientos sociales que los precedieron y el estado de ánimo mayoritario de la población para consolidarse a lo largo de la década, en medio de la crisis de los viejos sistemas de partidos políticos o al menos de un fuerte desgaste de los mismos.

En un continente con un diferenciado perfil estructural en lo económico, político, social y cultural, y con márgenes políticos y económicos diversos para el manejo coyuntural, estos gobiernos optaron básicamente por dos tipos de enfoques en su conducción. En los países bolivarianos dieron paso a procesos de refundación democrática del Estado y a reformas económicas y sociales de vasto alcance, aunque sin romper los marcos del capitalismo de Estado. En Brasil y los países del Cono Sur, las coaliciones encabezadas por fuerzas socialdemócratas aplicaron un manejo fiscal y monetario más ortodoxo, matizado con políticas sociales de combate a la extrema pobreza y programas de crecimiento que combinaron el impulso exportador con la revitalización del mercado interno en distintos grados. Unos y otros, sin embargo, resguardaron la gobernabilidad democrática y a contar de 2004 se vieron favorecidos por el ciclo de altos precios de las materias primas y abundante liquidez internacional que perduró hasta fines de 2008.

En el plano regional, dos estrategias de integración diferentes comenzaron a desarrollarse desde estas experiencias y a disputar la hegemonía del proceso a las iniciativas procedentes de los EE. UU. y Europa en relación a América Latina y el Caribe.

Para comprender en qué punto se encuentra esta contienda vale la pena revisar qué ha ido ocurriendo más recientemente con las estrategias hacia la región desplegadas por los EE. UU., la Unión Europea, Brasil y las fuerzas bolivarianas agrupadas en la ALBA.

2. El intervencionismo cada vez más desnudo de los EE. UU. hacia la región

La declinación de la hegemonía estadounidense en América Latina y el Caribe es perceptible en todos los planos y se refleja en el creciente afincamiento de su maniobra en la región hacia el plano militar. Se trata de una tendencia que lleva ya más de un decenio y que las sucesivas administraciones de Georg Bush y Barack Obama han sido incapaces de revertir, a pesar del intenso activismo y el renovado discurso desplegados por este último para contrarrestar la influencia de las corrientes sociales y las fuerzas políticas con que se enfrenta en el continente.

En el plano político la única plataforma regional de que disponen es la Organización de Estados Americanos (OEA), bajo cuyo amparo se ha refugiado el proceso de "Cumbres de las Américas", relanzado por Obama en abril de 2009, y que ha quedado gravemente cuestionado por los acontecimientos políticos posteriores, y de modo particular por el golpe de Estado en Honduras. La propia OEA, luego de anular la exclusión de Cuba el año pasado, no aprobó este año la reincorporación del gobierno electo después del golpe en Honduras, pese a las presiones de los EE. UU. al respecto, acordándose tan solo una misión que deberá examinar y evaluar las condiciones de un futuro reintegro del país al organismo [2].

En el afán de mantener la vigencia de la OEA como espacio para debatir y acordar posiciones frente al devenir político-militar continental, su última Asamblea General se centró en los temas de la paz y la seguridad [3]. Paradójicamente, son las maniobras e iniciativas estadounidenses las que, por otro lado, han hecho rebrotar la amenaza del golpismo y la militarización en América Latina y el Caribe. Por lo que no es casual que los conflictos surgidos de ello se estén encarando y resolviendo de forma creciente en instancias como Unasur o el Grupo de Río, donde no está presente la potencia del Norte. La institucionalización de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, prevista para los próximos dos años, terminará por establecer una abierta dualidad de espacios a este respecto, que hará inevitable una progresiva definición de los países y que podría precipitar una etapa de crisis del "sistema interamericano".

En el plano económico y comercial, el estallido de la crisis económica y financiera en los EE. UU. ha puesto un paréntesis que puede ser muy prolongado, si no definitivo, a las iniciativas que en este terreno ha impulsado en el pasado reciente en la región. Al fracaso de la ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) le ha sucedido ahora el empantanamiento de los Tratados de Libre Comercio (TLC) bilaterales

[2] Emilio Marín, "La madrina Hillary Clinton no logró que la OEA habilitara el regreso de Honduras", 10.VII.2010, en: *www.argenpress.info*

[3] OEA, "Declaración de Lima", 6-8.VI.2010, en: *www.oas.org/es/40ag/*

o subregionales que se activaron al estancarse por completo el proceso de la ALCA. Más allá de los TLC con México —parte del TLCAN— y Chile, los EE. UU. solamente lograron a duras penas aprobar en su Congreso el TLC con Centroamérica y la República Dominicana, por un lado, y con el Perú, por otro. Los TLC inicialmente suscritos con Panamá y Colombia hace ya varios años, se han congelado y no se han sometido a la aprobación parlamentaria, por lo que no han entrado en vigor [4].

Por otra parte, la emergencia de China en el panorama económico mundial en la última década ha tenido un especial impacto en los países suramericanos, al convertirse de modo progresivo en su mayor socio comercial y en un factor gravitante de su dinamismo económico, desplazando la importancia de la relación con los EE. UU. en este plano [5]. En cuanto a México, Centroamérica y el Caribe, más fuertemente dependientes del comercio con los EE. UU., deberán esperar a que se consolide la recuperación de los consumidores de ese país antes de ver crecer sus exportaciones hacia ese mercado; en tanto que han visto caer las remesas de los migrantes y del turismo en medio de la crisis.

Esta evolución política y económica mantiene expuesta la política exterior de los EE. UU. hacia la región como mero intervencionismo, centrada en un aumento de los recursos y el despliegue de iniciativas militares y de seguridad a cargo de los comandos Norte y Sur del Ejército estadounidense, en articulación con la acción de los funcionarios del Departamento de Estado, quienes operan desde las embajadas en cada uno de los países del continente. Situación que le impide ganar apoyos más allá del bloque de países con gobiernos aliados —México, Colombia, Panamá y Perú— e introducir una cuña entre las fuerzas bolivarianas y las de corte socialdemócrata en América Latina y el Caribe.

El reforzamiento del cerco militar sobre la región —siendo el más reciente paso la conversión de Haití en una virtual base más en el Caribe, con la instalación de 16 mil marines ocupándola, a pretexto del terremoto de enero de 2010— [6], y el desarrollo de diversas campañas de operaciones encubiertas y acciones comunicacionales orientadas a crear un clima que justifique la intervención y la represión sobre los movimientos sociales de diferentes países calificados de amenazas a la seguridad, siguen siendo el contenido esencial de la política de los EE. UU. para el continente.

La situación más crítica que favorece por ahora la intervención estadounidense en la región, es la originada por la extensión de las redes del narcotráfico y del crimen organizado en México, Centroamérica y Colombia. El "Plan Colombia" y la "Iniciativa Mérida", a pesar de su evidente fracaso, continúan implementándose con anuencia de los gobiernos de los países involucrados, en ausencia de respuestas alternativas que conjuguen la seguridad con oportunidades de empleo, justicia social, desarrollo y democracia para los pueblos afectados por estos flagelos [7].

La expectativa de los EE. UU. de revertir el cambio en la correlación de fuerzas que a nivel de América Latina y el Caribe se produjo en el pasado decenio, no pareciera en todo caso tener mayores posibilidades de concretarse. Si bien ha mantenido o ganado nuevos gobiernos aliados con las elecciones presidenciales más recientes en Colombia, Chile y Costa Rica, no son suficientes como para revertir la tendencia más profunda que afianza los liderazgos de las fuerzas socialdemócratas y bolivarianas en la región.

3. Una Unión Europea debilitada para la relación con América Latina y el Caribe

Cuando se cumplen diecinueve años de Cumbres Iberoamericanas y once de Cumbres Unión Europea-América Latina y el Caribe, el saldo de las relaciones construidas desde estos espacios se presenta cada vez más limitado y con una tendencia al estancamiento siempre mayor. Ello como consecuencia de la más divergente evolución política y económica que predomina entre ambos continentes en los últimos años [8].

En los años noventa, las transnacionales europeas fueron de las que más aprovecharon los procesos de privatización y apertura de las economías latinoamericanas y caribeñas mientras duró el auge de las políticas neoliberales en la región. Se posicionaron como actores principales de los servicios —banca, comercio, telecomunicaciones, agua, energía— e igualmente en los rubros extractivos de la minería y los hidrocarburos.

[4] Juan Carlos Iragorri, "Baldado de agua fría de Obama al TLC", 1.III.2010, en: *www.recalca.org.co*; Noemí Acosta Guillén, "El acuerdo de promoción comercial Panamá-Estados Unidos: ¿sólo un cambio de nombre?, 26.I.2010, en: *www.kaosenlared.net*

[5] CEPAL, "La República Popular China y América Latina y el Caribe: hacia una relación estratégica", mayo de 2010, en: *www.eclac.org*

[6] James Petras, "Haití, la invasión humanitaria de EEUU", 23.I.2010, en: *www.voltairenet.org*

[7] Aurelio Suárez Montoya, "Diez años del Plan Colombia: plomo, más plomo y neoliberalismo", 21.I.2010, en: *www.desdeabajo.info*

[8] "Declaración final de la Cumbre de los Pueblos Enlazando Alternativas IV", 16.V.2010, en: *www.enlazandoalternativas.org*

Paralelamente, en el plano político, la visión de la integración europea como un modelo a seguir se hizo fuerte entre las élites de los mayores países de la región, encontrando respaldo para sus iniciativas de integración (Mercosur, CAN, etc.) sobre todo en la socialdemocracia europea. Surgió entonces el horizonte de avanzar hacia la "Comunidad Iberoamericana de Naciones" de carácter birregional, hoy reelaborada como "Zona Euro-Latinoamericana de Asociación Global Interregional".

Hoy, en el contexto de la crisis económica y financiera que agobia principalmente a los países del capitalismo central y, en particular a Europa, tales políticas y horizontes no se ven con el mismo interés, viabilidad ni proximidad. Y sus impulsores han debido, por ello, de hacer cambios de énfasis, de contenidos y de procedimientos para mantener vigentes sus iniciativas y convocatorias. Al margen de lo cual, con todo, la Unión Europea se mantiene como segundo socio comercial más importante de América Latina y el Caribe y el mayor inversionista en la región. El *stock* de inversión directa europea en estos países supera los 312 mil millones de euros.

Con el liderazgo de España en la presidencia de la Unión Europea, en los últimos seis meses se sucedieron la XIX Cumbre Iberoamericana y la IV Cumbre Unión Europea-América Latina y el Caribe. Ambos eventos tuvieron como tema especial el de la "innovación y la tecnología para impulsar el desarrollo sostenible e inclusivo". En los hechos, lo que más les importaba era acelerar el término o avance de las negociaciones para suscribir acuerdos de "libre comercio" (o "acuerdos de asociación") con distintos países y bloques de países de la región. Y si bien al término de estas reuniones se anunció el cierre exitoso de las negociaciones con Centroamérica, la rúbrica final de un acuerdo con Colombia-Perú y el relanzamiento de las conversaciones con el Mercosur, la verdad es que tales logros enfrentan un largo camino aún, hasta la hora en que podrían ponerse en aplicación [9].

En el caso de Centroamérica, el acuerdo suscrito entrará plenamente en vigor en unos tres a cinco años. Al igual que lo ocurrido con los países del Caribe en 2008, la presión ejercida con un eventual fin del Sistema General de Preferencias (SGP) —que la Unión Europea les otorga en la actualidad de forma unilateral— operó en términos de apurar la superación de las diferencias y resignar las aspiraciones comerciales y en otros temas —como los migratorios— de los países centroamericanos a la hora de suscribir el acuerdo.

El acuerdo comercial multipartito con Colombia y Perú se abrió paso luego de que la Unión Europea modificara en 2009 su criterio de suscribir este tipo de arreglo solo con bloques subregionales, como la CAN, después de que Bolivia y Ecuador se retiraran de las conversaciones. Concluido en marzo de 2010, deberá esperar asimismo la fase de comprobación jurídica y de traducción —que, previsiblemente, todavía durará unos meses— y, a continuación, ser aprobado por el Parlamento Europeo y los congresos de Colombia y Perú para que pueda entrar en vigor.

En cuanto al reimpulso de las conversaciones con el Mercosur, obedece a un gesto de voluntarismo del gobierno español, consciente de que durante las futuras presidencias de la Unión Europea, a cargo de países de Europa Central y Oriental, América Latina y el Caribe no será prioridad, por lo que era la última oportunidad para un intento en esta dirección. Una vez más, este intento chocará con el proteccionismo del agro europeo en alza en medio de la crisis [10].

En lo político, la relación de la Unión Europea con América Latina y el Caribe se ha orientado desde sus inicios a la defensa del multilateralismo y a la búsqueda de un orden multipolar en las relaciones internacionales. Postura que hoy tiende a afirmarse más en los actores del nuevo que del viejo continente, que en más de una materia relevante de la agenda internacional han terminado plegándose a las imposiciones estadounidenses.

El desperfilamiento político y la confusión ideológica que imperan en la socialdemocracia europea están llevándola a un ocaso, paradójicamente en los momentos en que el capitalismo neoliberal muestra todas sus aberraciones, tanto económicas como sociales, ecológicas y morales. Como lo ha señalado Ignacio Ramonet,

> ...en 2002, los socialdemócratas gobernaban en quince países de la Unión Europea. Hoy, ya sólo gobiernan en cinco estados... Y los gobiernos de tres de esos países —España, Grecia y Portugal, atacados por los mercados financieros y afectados por la "crisis de la deuda"— se hundirán en un descrédito e impopularidad aún mayores cuando empiecen a aplicar, con mano de hierro, los programas de austeridad y las políticas antipopulares exigidas por la lógica de la Unión Europea y sus principales cancerberos [11].

Es por ello que los acuerdos políticos emanados de la VI Cumbre Unión Europea-América Latina y el Caribe sobre nueva gobernanza mundial, nueva

[9] "Declaración de Madrid", 18.V.2010, en: *www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/es/er/114536.pdf*

[10] Jorge Salaverry, "La VI Cumbre Unión Europea-América Latina-Caribe: sólo una más", mayo de 2010, en: *www.funciva.org*

[11] Ignacio Ramonet, "Socialdemocracia: fin de ciclo", 13.III.2010, en: *www.eldiplo.com.pe*

arquitectura financiera, regulaciones globales para frenar la especulación, y aumento de la cooperación para enfrentar el cambio climático, la sustentabilidad del desarrollo, la energía, las migraciones, la seguridad, el comercio, etc., deben mirarse con beneficio de inventario. Llegado el momento de resolverse estos temas, en el Grupo de los 20 (G-20), en el Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), en la XVI Conferencia de las Partes (COP 16) de Cancún, o en una nueva reunión de la Organización Mundial de Comercio (OMC), el "socio" europeo mostrará sus inconsistencias.

Finalmente, pero no menos importante, la relación con países europeos, grandes fabricantes de armamentos y poseedores de tecnología nuclear, ha sido relevante para apuntalar la autonomía que en el terreno militar han ganado los países latinoamericanos que marchan a la cabeza de la integración regional, en especial Brasil y Venezuela. Como se sabe, Brasil ha suscrito con Francia un acuerdo para aprovisionamiento de armamento y transferencia de tecnología que le permitirá a la potencia suramericana completar un complejo militar-industrial propio. Y Venezuela ha encontrado en Rusia el proveedor de armamento necesario para el resguardo de su soberanía amagada por el cerco de bases cada vez más amplio que los EE. UU. han montado en su entorno.

4. Un Brasil resuelto y capaz, encabeza la integración latinoamericana y del Caribe

Si en 2008, con la convocatoria a crear Unasur en mayo y la I Cumbre de América Latina y el Caribe (CALC) en diciembre de ese mismo año, Brasil mostró un cambio de su visión del proceso de integración regional con un énfasis más geopolítico que geoeconómico, en 2009 terminó por consolidar esa postura, encabezando el rechazo político-diplomático de la región al golpe de Estado en Honduras y la pretensión estadounidense de legitimar los gobiernos de Roberto Micheletti, primero, y de Porfirio Lobo, después.

Al iniciarse 2010, la realización de la Cumbre de la Unidad, para crear la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (Celac), encontró un Brasil fortalecido en todos los terrenos y resuelto a encabezar a la región, al mismo tiempo que a operar con ella y desde ella como nueva potencia emergente a nivel mundial [12], obedeciendo a necesidades tanto intrarregionales como de actuación a nivel planetario.

La creación de la Celac se precipita tras el golpe en Honduras y el intento estadounidense de resolver esa crisis en el marco de la OEA. Fue el hecho que terminó de madurar la disposición de Brasil a encabezar una conciencia que se ha extendido y consolidado en la región, de que es América Latina y el Caribe quien tiene que atender y resolver los problemas que le atañen, sin injerencia extracontinental alguna. Resulta sumamente decidor de este cambio de mentalidad el que el gobierno de México, además de adherir a este proyecto, haya oficiado de anfitrión del mismo. Ello devela una voluntad de ganar autonomía política respecto de los EE. UU., incluso de parte de sus aliados regionales más cercanos.

La Declaración de Cancún establece como objetivo central de la naciente organización profundizar la integración política, económica, social y cultural de la región para encarar de modo conjunto la búsqueda de un desarrollo sostenible, democrático, solidario y respetuoso de los derechos humanos. Se propone, igualmente, la actuación y el pronunciamiento como región ante los temas y acontecimientos de la agenda global, ratificando el compromiso con el multilateralismo y con la ONU como foro mundial [13].

La Celac se propone avanzar apoyada en la convergencia de los diversos procesos y mecanismos de integración subregionales que la preceden y en la agenda integrada que se hereda del Grupo de Río y de la CALC. Para ello se acordó un vasto programa de trabajo que especifica los ámbitos de integración y las líneas de acción prioritarias, que por otra parte sientan posición respecto de cómo se plantea la región a su respecto: reforma monetaria y financiera, comercio, energía, integración física, ciencia y tecnología, combate del hambre y la pobreza, seguridad alimentaria, educación, salud y servicios públicos, cultura, migración, género, desarrollo sostenible, cambio climático, desastres naturales, derechos humanos, seguridad, drogas, terrorismo, etc.

Quedó también delineado el proceso para institucionalizar la Celac, a través de dos cumbres a realizarse en Caracas, el 5 de julio de 2011, y en Santiago de Chile, en 2012. En la primera, debieran aprobarse estatutos, autoridades, presupuesto y plan de acción, justo en el bicentenario de la Independencia de Venezuela.

Para que el horizonte trazado se haga realidad, además de aplicar con sabiduría y perseverancia los principios de solidaridad, flexibilidad, gradualidad, pluralidad, diversidad, complementariedad de acciones y participación voluntaria que se han declarado, los gobernantes de la región deberán tener capacidad

[12] Raúl Zibechi, "Brasil en clave potencia", 10.V.2010, en: *www.ircamericas.org*

[13] "Declaración de Cancún", 23.II.2010, en: *www.cubaminrex.cu*

para enfrentar la labor de zapa que contra este proyecto se realizará por parte de los EE. UU., y de ir construyendo en la práctica sólidas bases políticas y materiales de integración, que superen las grandes dudas y variadas contradicciones existentes en un continente megadiverso [14].

Al respecto, el liderazgo de Brasil, una vez más resultará trascendente. Bajo el gobierno de Luiz Inácio Lula Da Silva, en el mayor país del continente se ha consolidado un proyecto de un amplio bloque histórico, provisto de una estrategia de desarrollo que empieza a delinearse y desplegarse exitosamente en los últimos años. Un proyecto neodesarrollista, que liderado por el Estado, ha dinamizado el mercado interno a la par que el crecimiento exportador, sobre la base de un mejoramiento de los salarios y del empleo y de un manejo macroeconómico, que una vez alcanzada la estabilidad fiscal y monetaria, supo sacar provecho de la coyuntura económica internacional.

Al término de la década, Brasil emergió habiendo reducido de manera significativa su vulnerabilidad externa, con fondos fiscales y reservas internacionales que le han permitido aplicar una enérgica política contracíclica en la coyuntura de la crisis mundial y proyectar un fuerte crecimiento para 2010. Como resultado de este desempeño, Brasil atrajo un monto superior a los cien mil millones de dólares en inversión extranjera directa en el período 2007-2009, convertido en uno de los más atractivos mercados emergentes. Paralelamente, las políticas sociales han tenido un importante impacto en la disminución de la pobreza y en el acceso a bienes en los sectores de la población de ingresos más bajos, contribuyendo a sostener el creciente coeficiente de crecimiento de la economía brasileña.

En cuanto a su política exterior, lo relevante para la integración regional será la tensión entre la tentación subimperialista y la vocación fundadora de una institucionalidad supranacional que vaya sentando nuevos fundamentos y estándares mínimos de la construcción y convivencia política, económica, social y cultural en América Latina y el Caribe, al mismo tiempo que resguardando la soberanía política del continente y su capacidad de intervención eficaz en los foros mundiales.

Una tensión entre los intereses del gran empresariado brasileño, que ve al resto de la región sobre todo como un mercado ampliado para su expansión económica, financiera y comercial, desde la cual proyectarse más competitivamente para sus relaciones con el mundo; y la mirada más geopolítica e integral que alientan otras fuerzas y actores de la burocracia civil y militar brasileña que tienen peso relevante en su política exterior, y que son los que han ido ganando la iniciativa en los últimos dos años.

Dentro de esa perspectiva el proceso de Unasur es especialmente trascendente, en la medida que se constituye, de hecho, en el "núcleo duro" y la avanzada del proyecto mayor que es la Celac. La designación de Néstor Kirchner como secretario general de la organización, se enmarcó en un cronograma que busca acelerar el proceso de consolidación institucional de dicho espacio.

Por una parte, en los próximos meses se espera que los parlamentos de todos los países miembros terminen de ratificar el Tratado Constitutivo de la entidad, como ya lo han hecho seis de ellos. Por otra parte, se viene impulsando la labor de distintos Consejos Suramericanos, que ya han establecido sus estatutos y acordado resoluciones, estrategias y planes de acción en diferentes planos. Cabe destacar dentro de ellos la resolución sobre medidas de fomento de la confianza y seguridad, el avance hacia un tratado energético sobre la base de una estrategia y un plan de integración energética regional y el convenio constitutivo del Banco del Sur, suscrito por los gobiernos de Argentina, Bolivia, Brasil, Paraguay, Uruguay, Venezuela y Ecuador [15].

Poner en práctica esos acuerdos y planes será en el futuro inmediato la prueba decisiva de la voluntad política que se ha expresado, misma que estará en dependencia de que la articulación de las fuerzas socialdemócratas y bolivarianas se mantenga hegemónica dentro de los gobiernos de la región y preserve su unidad para llevarla adelante. Y al menos en Brasil, se afianza la posibilidad de que la sucesora en el Gobierno sea la candidata del Partido de los Trabajadores (PT), Dilma Rousseff.

5. Incidencia, resultados y búsquedas de la Alba-TCP para abrir caminos nuevos

Cuando se han cumplido cinco años y medio desde su surgimiento, el ALBA-Tratado de Comercio para los Pueblos (TCP) muestra, además de una consolidación de su proceso orgánico, una evolución política hacia una perspectiva más radical e integral de su proyecto de integración regional. Con un horizonte de soberanía, autodeterminación, identidad y unidad de los pueblos de América Latina

[14] Ángel Guerra Cabrera, "Cancún: unidad y lucha ideológica", 25.II.2010, en: *www.jornada.unam.mx/*

[15] "Declaración Final de la Reunión Extraordinaria del Consejo de jefes y jefas de Estado de la Unión de Naciones Suramericanas", 4.V.2010, en: *www.comunidadandina.org/sudamerica.htm*

y el Caribe, que desde abril 2010 —IX Cumbre de la ALBA— se identifica con el socialismo [16].

En el plano de los resultados hacia sus países miembros, la ALBA lleva concretadas numerosas iniciativas en salud, educación, atención a la discapacidad, infraestructura (productiva, educativa y de salud), apoyos en el terreno energético y alimentario, formación de médicos y profesores.

Su mayor impacto, no obstante, ha sido la incidencia que ha tenido en la escena internacional y regional asumiendo la postura más crítica e intransigente en contra de las acciones y propuestas de los EE. UU. y de la Unión Europea, como expresiones del capitalismo neoliberal (ALCA y tratados de libre comercio, soluciones en el marco del G-20, "consenso" de Copenhague, etc.). La lucha contra los hegemonismos, por un mundo multipolar, por la autodeterminación de los pueblos y por la paz; la lucha por la superación del capitalismo explotador de la humanidad y depredador de la naturaleza.

Y en este sentido, su intervención ha sido decisiva en la creación del escenario político-diplomático en el que han precipitado tanto la Unasur, como la CALC, además de otras iniciativas como la Conferencia de Alto Nivel sobre la Crisis Financiera en la ONU (junio de 2009) y la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra (abril de 2010).

Las búsquedas más significativas de caminos nuevos para la región han sido: el Sucre (Sistema Unitario de Compensación Regional de Pagos), el Banco de la ALBA, las empresas grannacionales, la Declaración de Derechos de la Madre Tierra, la iniciativa Yasuni-ITT, la defensa de la soberanía energética y alimentaria, la práctica de una integración basada en complementariedad, justicia, solidaridad, cooperación, respeto a la diversidad cultural y armonía con la naturaleza, para el Vivir Bien. Algunas de las cuales están aún en curso de ejecución y sometidas a la prueba de la historia, lo que no resta mérito a la audacia de haberlas lanzado.

Los gobiernos articulados en la ALBA reconocen un papel relevante a los movimientos sociales y pretenden avanzar en diálogo con ellos, acompañando y proyectando sus luchas. Un diálogo que no ha excluido momentos de conflicto y confrontación abierta, de modo particular con movimientos indígenas, como los que se registran todavía en Ecuador y Bolivia, con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia. En dirección a lo cual, la ALBA ha buscado constituir en su seno un Consejo de Movimientos Sociales y realizó recientemente una Cumbre con Autoridades Indígenas y Afrodescendientes (en Otavalo, Ecuador, 25 de junio de 2010), con éxito muy relativo. Una tensión quizás ineludible, atendida la diversa responsabilidad y perspectiva que encaran gobiernos y movimientos sociales frente al cambio histórico [17].

Al promediar 2010, los gobiernos de la ALBA encabezan en cada uno de sus países, y en especial en Bolivia, Venezuela y Ecuador, procesos inéditos y diversos de transformación política, económica, social y cultural, en un marco democrático y que a pesar de la enorme y persistente acción desestabilizadora que desarrollan en su contra las élites dominantes asociadas a las corporaciones estadounidenses y europeas, mantienen un mayoritario respaldo popular y la iniciativa política en sus manos.

El golpe de Estado en Honduras —que se acababa de incorporar a la ALBA— puso de relieve la necesidad de consolidar en general estos procesos en sus espacios nacionales, como desafío principal y condición previa para que los impulsores de la estrategia bolivariana puedan aspirar a un liderazgo más sostenido en el proceso de integración de la región. Una maduración que sepa conciliar la gobernabilidad política, la estabilidad y el crecimiento económico, con los cambios sociales y culturales. Un complejo desafío del que hasta ahora salen bien librados, aunque no indemnes, por lo que resultará decisiva su capacidad de ir aprendiendo de sus errores y de superar sus debilidades.

Como alianza, los desafíos de la ALBA pasan hoy por profundizar las realizaciones en desarrollo social, concretar los proyectos económicos, desarrollar una vigilancia y acción en todos los espacios políticos y diplomáticos —incluyendo lo comunicacional— para la lucha política, apoyarse en la memoria y el sustrato cultural de los pueblos para afianzar su identidad y avanzar hacia una estrategia de defensa de la ALBA.

6. La integración desde los pueblos

Si el proceso de integración latinoamericana y caribeña está en un punto de inflexión histórica, ello se debe, cabe remarcarlo, al cambio en la correlación de fuerzas que se opera en la segunda mitad de la década de los noventa, cuando se extiende la resistencia popular al neoliberalismo por la región.

En el terreno de la integración, en particular, cabe recordar que fue ya en abril de 1998 cuando se realizó en Santiago de Chile la Primera Cumbre

[16] "Manifiesto Bicentenario de Caracas. Consolidando la Nueva Independencia", 19.IV.2010, en: *www.alianzabolivariana.org*

[17] "Declaración de Otavalo, X Cumbre del ALBA-TCP con Autoridades Indígenas y Afrodescendientes", 25.VI.2010, en: *www.alianzabolivariana.org*

de los Pueblos. Cristalizó allí la Alianza Social Continental, una de las primeras redes en confrontar los procesos del "libre comercio" en el continente. Vendrían luego la articulación de la lucha contra la deuda externa —por Jubileo Sur—, los Foros Sociales Mundiales y de las Américas, las campañas del Grito de los Excluidos, de la Marcha Mundial de las Mujeres, de la lucha contra el armamentismo y la militarización, la articulación de las redes de migrantes, de cristianos que renuevan la Teología de la Liberación, de las organizaciones ecologistas, de las organizaciones comunitarias y barriales de carácter autogestionario y —destacadamente— de las organizaciones campesinas articuladas en la Coordinación Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) —La Vía Campesina— y de los pueblos indígenas andinos en la Coordinación Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI) y de los amazónicos en la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA).

Procesos todos que enfrentan en estos meses su continuidad, como el V Congreso de la CLOC y el IV Foro Social Mundial de Migraciones en Quito, en octubre de 2010; el Foro Social de las Américas en Asunción, entre el 11 y el 15 de agosto de 2010; el Encuentro de Mujeres y Pueblos de las Américas contra la Militarización, a realizarse los días 16 a 23 de agosto de 2010, en Colombia; la Cumbre Continental de Comunicadores y Comunicadoras Indígenas (8 al 12 de noviembre de 2010), etc.

La Carta de los Movimientos Sociales suscrita por centenares de organizaciones en el marco del Foro Social Mundial 2009, en Belém do Pará, ("Construyendo la integración de los pueblos desde abajo, impulsando el ALBA y la solidaridad de los pueblos, frente al proyecto del imperialismo"), señaló con claridad el rumbo:

> ...construir colectivamente un proyecto popular de integración latinoamericana, que replantee el concepto de "desarrollo", sobre la base de la defensa de los bienes comunes de la naturaleza y de la vida, que avance hacia la creación de un modelo civilizatorio alternativo al proyecto depredador del capitalismo, que asegure la soberanía latinoamericana frente a las políticas de saqueo del imperialismo y de las transnacionales, y que asuma el conjunto de las dimensiones emancipatorias, enfrentando las múltiples opresiones generadas por la explotación capitalista, la dominación colonial, y el patriarcado, que refuerza la opresión sobre las mujeres [18].

La continuidad de esa acción protagónica de los movimientos sociales enfrenta, es claro, viejos y nuevos retos. Derrotar la acción represiva y las campañas de criminalización de la protesta, eludir la cooptación por el Estado o por la cooperación internacional sin romper la interlocución con ellos, evitar las prácticas de burocratismo funcionario, mantener una capacidad de articulación y alianza de sectores con distintas dinámicas de organización y actividad, ampliar su radio de creación de conciencia y organización hacia los más amplios sectores de la población, mantener firmemente los principios de autonomía, democracia, solidaridad y unidad en el seno del pueblo.

La larga y compleja lucha que América Latina y el Caribe tiene por delante todavía, es el mejor caldo de cultivo para que sus pueblos y movimientos sociales, que ya llevan más de quince años de ascenso en la región, renueven sus cuadros y capacidades para enfrentar la nueva etapa que se abre.

Es hora de reiterar la confianza en este vasto universo humano, que no se ha limitado a resistir, sino ha levantado teórica y prácticamente alternativas concretas, interpelando y cuestionando a los gobiernos y a las instituciones, desarrollando agendas propias, construyendo las bases materiales, sociales y culturales de una nueva América Latina y el Caribe, a la que se le empiezan a abrir las compuertas a la construcción de su más plena identidad mestiza suramericana, mesoamericana, indo-afro-latinoamericana. ■

[18] "Carta de los Movimientos Sociales de las Américas", 31.I.2009, en: *http://movimientos.org*

NOVEDADES DEI

ÉTICA Y MEDIO AMBIENTE
Hacia una vida sostenible

Roy H. May

LAS MUJERES, LA FAMILIA Y EL ESTADO NEOLIBERAL

Yanet Martínez Toledo

Introducción

La construcción de este ensayo parte de una idea que hace algún tiempo me acompaña: revisitar la obra *La familia, la propiedad privada y el Estado*, de Federico Engels, no solo a la luz de las teorías feministas de la década de los setenta, entre las que evidentemente Gale Rubin (1986 [1]) es paradigmática, sino a partir de una mirada teórico-política que enfatice más que en las diferencias de género, en la heterosexualidad como sistema político (Witting, 2006 [2]; Kosofki, 1998 [3]).

Este interés se debe a que tanto en la obra de Engels como en la de Rubin, la relación de tráfico-opresión se da en el marco de roles de género hombre-mujer, con las implicaciones teórico-políticas que esto acarrea. La división binaria entre los géneros da marco a una explicación de la subordinación de las mujeres en un sistema de jerarquías en el que a estas les correspondería por naturaleza hacerse cargo de la reproducción de la vida material de sus semejantes, en el marco de un modelo específico de familia —monogámica— y en un sistema político heterosexual mediado por un contrato —matrimonio.

El tráfico-opresión de las mujeres, en tanto rol, posibilita la apropiación social —o sea, masculina— del trabajo y del cuerpo de las mujeres. Instituciones como el matrimonio, la educación, los sistemas de salud, los religiosos, contribuyen desde diversas áreas a construir a las mujeres en este contexto. La construcción en sentido histórico de la subordinación de las mujeres y su visibilización descubren no únicamente una dominación de corte genérico, pues permiten visibilizar otras formas de dominación basadas en la edad, etnia, clase u opción sexual. Esto no quiere decir solo que la categoría de género esté vinculada de manera estrecha a las anteriores, expresa además las propias limitaciones de la categoría género. Las preguntas respecto a esta categoría llegan fundamentalmente de la mano del feminismo radical y la teoría *queer*. Por ejemplo, ¿cuáles son los modelos teóricos y analíticos de *mujer* y *hombre* necesarios para pensar los roles de género de forma binaria?; ante los logros políticos, sociales y económicos alcanzados por grupos específicos de mujeres, lo que implica la ampliación de la autodeterminación sobre sus vidas, ¿cuáles son esos elementos de construcción binaria de los géneros que siguen estando presentes?; ¿qué rol cumplen el matrimonio y la familia en la construcción de roles genéricos binarios? [4].

[1] Rubin, G. (1986). "El tráfico de las mujeres: notas sobre la economía política del sexo", en revista *Nueva Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.), (VII) 030, págs. 95-145.

[2] Witting, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Editorial EGALES, S. L.

[3] Kosofski, E. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona, Ediciones de la Tempestad.

[4] Esta pregunta sería apropiada para pensar, además del matrimonio o las uniones libres entre personas heterosexuales, las uniones de personas del mismo sexo, tema difícil de tratar porque en él se juegan dos elementos claves y hasta cierto punto contradictorios: 1) el derecho al matrimonio —o el reconocimiento de la unión libre entre dos personas— como universal, vale decir que no debería estar subordinado a la opción sexual de los/as implicados, 2) que el matrimonio como institución reconocida legalmente contiene su propio código, esto es, exigencias de convivencia y relacionarse que en alguna medida contribuyen a perpetuar un modelo de familia y de relaciones sexuales cerrados.

1. Mujeres

Cada vez se recurre, y se insiste más, en la necesidad y pertinencia de construir historias desde las mujeres. Una construcción de las subjetividades desde las mujeres representada en sus posibilidades individuales, grupales, colectivas, de construir historia. La historia desde las mujeres, es una cuestión de método. En ella están implícitos los lugares sociales y culturales desde los que se enuncia, las implicaciones políticas de lo que se hace o dice; pero sobre todo, tiene que ver con el presente.

¿En qué consistiría esa cuestión de método? En primer lugar, habría que repensar el concepto de historia. No se trata de una historia construida desde lo masculino y con carácter universalizador. Es decir, una historia en la que al decir *Hombre*, estamos diciendo "hombres y mujeres"; cuando en realidad lo explícito es el *hombre* y lo implícito, subyacente, subalterno es *mujeres*. Más bien se trata de historias que intentan rescatar, presentar y retomar el rol activo que las mujeres han desempeñado, como sujetos, en la producción de historias.

Las historias desde las mujeres están social y culturalmente situadas. Las atraviesan relaciones de género, clase, generación, etc., producidas en la vida cotidiana, interpretadas desde la academia, desde la producción de sentido común, desde la individualidad de lo complejo de ser hombre, mujer, homosexual, lesbiana, joven, adulto/a, latinoamericano/a, asalariado/a; son formas de construir historia que antes que buscar lo unilateral, han de propiciar las múltiples expresiones de la vida humana. Esto quiere decir que ha de ser una historia que no esté en función de la construcción de lugares comunes, de imágenes monolíticas de procesos históricos, de líneas de progreso que tienden al ascenso, ni siquiera de una relación lineal pasado-futuro. De igual modo, deben estar políticamente situadas, en relación a sus demandas, articulaciones políticas y las formas en que su praxis social se relaciona con la transformación de las relaciones sociales, tal como estas se expresan en la actualidad.

Las historias desde las mujeres son historias subalternas (Spivak, 1988) [5], y se expresan en *niveles de* subalternidad diferentes. Las historias desde las mujeres tienen narrativas diversas. Las formas de activismo político históricamente asumidas por los movimientos y las organizaciones de mujeres son un ejemplo de ello: el feminismo liberal y sufragista, las demandas de las mujeres en el socialismo real, los debates acerca de la autonomía del cuerpo y la reproducción femenina, representan formas de luchas concretas donde no participan *las mujeres* como categoría universal, sino mujeres, políticamente diferentes. Y en este sentido, establecer diferencias —ideológicas, culturales, de propuestas— es importante.

Lo subalterno y lo femenino subalterno solamente pueden verse si se tiene conciencia de que el sujeto que encarna esta relación es un/a sujeto en movimiento y sus formas de concreción pueden ser infinitas, si bien sus matrices pueden reconocerse a partir de cuatro tipos concretos: a) hombres y mujeres, b) entre mujeres, c) de las mujeres con su propia identidad, d) y entre hombres, si se tiene en cuenta que no estamos en presencia de un sujeto masculino y que lo femenino y lo masculino son construcciones sociales y no atributos de mujeres y hombres, respectivamente.

Pensar lo subalterno en clave de género permite identificar un sentido común heteronormativo que rige las relaciones intersubjetivas y dictamina lo que está o no permitido socialmente. Lo que no es aceptado es expulsado del discurso hegemónico, de la participación política, de las leyes. Se trata de una economía del repudio para la cual las formas de sexualidad exteriores a la heteronormatividad constituyen esa zona inhabitable donde queda negada la subjetividad (puesto que esta se define por medio de las identificaciones permitidas). Esta zona es un límite, es la frontera de la subjetividad (Butler, 2002: 168) [6].

Las críticas producidas desde las mujeres feministas del Tercer Mundo al eurocentrismo, adultocentrismo y liberalismo del feminismo europeo y estadounidense, marcan un distanciamiento y una reubicación geopolítica del discurso desde las mujeres. En otras palabras, no se trata de que unas mujeres opten por otras mujeres subdesarrolladas, sino que las mujeres, desde sus experiencias, tomen opción por sí mismas y quienes les rodean.

Por otra parte, construir historias no refiere de manera implacable al pasado. Las historias pueden recuperarse en la misma medida en que están siendo vividas. La historización de la actualidad pareciera ser una constante en sociedades modernas donde la caducidad de la vida se relaciona dialécticamente con lo actual. Presente y pasado son así una constante, un estar *aquí y ahora*, una experiencia que nada más es posible reflexionar desde la praxis, desde la *acción-reflexión-acción* (Freire, 2009: 12) [7].

El presente, por tanto, exige mirar el pasado con ojo critico desde el presente. Toda historia pertenece a la visión que desde el presente se tenga de ella.

[5] Spivak, Ch. (1988). "Can Subaltern Speak?", en Nelson, C. y Grossberg, L., (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana, IL, University of Illinois Press.

[6] Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. México, D. F., Paidós.

[7] Freire, P. (2009). *Pedagogía del oprimido*. La Habana, Editorial Caminos.

La interpretación, la develación de procesos y construcciones sociales desde las mujeres, en ese sentido tiene que ver, no con la confirmación de *lo que hemos hecho* en el pasado, sino con la permanencia e importancia de ese *hacer* en el presente. Cada lectura de la historia, y desde las historias, tiene pertinencia si la hacemos en diálogo con nuestro presente.

En momentos como los que vivimos *ahora*, pasado y presente parecen precipitarse y superponerse uno y otro de manera que pareciera que se vive en los dos simultáneamente. Esto no se debe apenas a la rapidez con que corre la vida, aunque es evidente que afecta. Tiene que ver con la celeridad con que en estos tiempo —de crisis— los eventos de la vida se dicen y se desdicen. Las alzas y bajas en la bolsa, los precios del petróleo, los diagnósticos respecto del calentamiento global, los precios de los alimentos (esos más bien tienden al alza), las despenalizaciones y penalizaciones del aborto, la criminalización o *inclusión* de sectores subalternos en los discursos de las políticas sociales.

La crisis evidentemente no es una, y quizá por eso, nombrarla produce una suerte de vértigo. Un vértigo que se debe no solo a que está en cuestionamiento *el* futuro, sino nuestro propio lugar en ella. No existe un *afuera* de la crisis. Nadie puede quedarse mirándola como se ve pasar el cadáver del enemigo. Está en juego la vida y la elección por ella. Por la vida del otro y la otra como condición de nuestra propia vida. Aunque desde las economías y políticas prime el sacrificio de unos/as en pos de la mantención del sistema capitalista.

¿Qué significaría afrontar esta crítica desde las mujeres? Retomo la idea de que no se trata de *todas* las mujeres, solo de aquellas cuyo interés en transformar, desde las experiencias cotidianas, los significados de la cotidianidad, *desnaturalizan* formas de opresión social y culturalmente establecidas y justificadas. En términos radicales implicaría mirar con sospecha la categoría *mujer*. Si *no se nace mujer*, sino que *se llega a serlo* (Witting, 2006: 33) [8], la crítica a la naturalización asimétrica de la diferencia sexual se debe hacer a partir de dos modelos de relaciones sociales en cuyos contextos se construyen identidades y performatividad de género: la familia —monogámica y heteronormativa— y el Estado y el contrato social heterosexual (Witting, 2006: 27; Pateman, 1995: 11 [9]). Tomar como eje de la crítica a estas dos instituciones significa realizar una doble crítica al patriarcado y específicamente a la heterosexualidad como sistema político, como formas de construir relaciones sociales cuya existencia y eficiencia se centra en la construcción dicotómica y asimétrica de las diferencias socio-sexuales.

2. Familia

Hasta la segunda mitad del siglo XIX, la idea generalizada en Europa y extendida a las colonias era la de un modelo de familia monogámica, que penalizaba el adulterio —de modo especial el referido a las mujeres— y aseguraba el control de la descendencia patrilineal por mediación de la obligada monogamia a las mujeres. Este modelo de familia, denominado por Engels (2006: 64 [10]) como mosaico, es reforzado por el discurso de los cinco primeros libros del Antiguo Testamento y se corresponde con un modelo histórico y particular de familia, no con una condición necesaria para todas las sociedades. Sin embargo, no es un modelo de matrimonio concerniente nada más al pueblo de Israel, ya que en diferentes momentos fue adquirido por otras culturas antiguas como la griega y la romana.

La naturalización de la familia monogámica ya era un hecho cuando en el siglo XVI, con la conquista ibérica de América, la existencia de formas no monogámicas de unión devino en un rasgo de "primitivismo" de los/as conquistados/as. La no existencia de una institución como el matrimonio, ni su sacramentación, fue para los españoles y portugueses un indicio clave de la incivilidad de los "indios". El modelo de familia tradicional: padre, madre e hijos/as, se corresponde con un determinado modo de organización de la sociedad en el que el hombre queda encargado de las labores relativas a la vida pública, y las mujeres y los hijos/as a la vida doméstica. Entiéndase que vida doméstica no es contraria de trabajo. Aunque desde el punto de vista del reconocimiento social, el trabajo doméstico no era entendido —y en la actualidad, lo es a duras penas— como trabajo.

En el modelo tradicional de familia, el rol de las mujeres es el de reproducir la vida. Esto significa, además de a la procreación y educación de hijos/as, dedicarse al aseguramiento de las condiciones necesarias para la reproducción de la vida de sus familiares: salud, educación, transmisión de valores y normas, etc. Esta transmisión es, según el modelo tradicional, diferente y exclusiva en el caso de los hijos y las hijas. La reproducción de la vida, significa asimismo la reproducción de la división de roles: hombres a la producción agrícola, económica, política. Mujeres a la reproducción de las tradiciones, las costumbres y los/as hijos/as.

[8] Witting, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid, Ediciones EGALES, S. L.

[9] Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Buenos Aires, Antropos.

[10] Engels, F. (2006). *La familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid, Fundación Federico Engels.

Esta división no es natural. ¿Quién podría asegurar que no existe producción en el espacio doméstico? ¿Quién puede asegurar que la reproducción de la vida no se relaciona de manera directa con la producción? Al ubicar a las mujeres en el espacio doméstico, tanto en la antigüedad como en nuestros días, se está apostando por el control de las mujeres, de su subjetividad y sus capacidades de organización y construcción de formas específicas de relacionarse. Pero por sobre todo está en juego el tema del control de la descendencia por parte del hombre.

Con la irrupción de las mujeres en la vida "pública", las obreras mediante el *acceso* al trabajo asalariado [11], las de clase media y alta a través de la articulación de demandas relativas a sus derechos como ciudadanas [12], se produce un cambio en la construcción de las identidades de mujeres y su reubicación en el imaginario social de los siglos XVIII y XIX. El tema del cuidado de los/as hijos/as en el caso de las obreras es diferente que en el de las mujeres de clase media y alta. En el caso de las obreras o asalariadas, la salida del hogar implicaba dejar al mando del mismo a la hija mayor o a alguna hermana soltera. En el caso de las familias de clase media y alta, el cuidado se dejaba en manos de una persona asalariada —casi siempre mujer—, institutriz, nodriza, encargada de la educación de los/as infantes.

A lo largo del siglo XX, la salida de las mujeres de clase media del espacio doméstico y su inserción en el mundo profesional acentúa la diferencia con respecto del XIX. Así, en la segunda mitad del siglo XX las mujeres —de cualquier clase— vinculadas a la esfera del trabajo, tenían el doble carácter de madre cuidadora y proveedora. Este tránsito ha estado caracterizado por las luchas de las mujeres por la defensa de sus derechos y la apertura en espacios tradicionalmente concedidos a los hombres.

Las demandas de las mujeres, con todo, no han estado únicamente vinculadas con los derechos formales, sino también a derechos que antes formaban parte de la vida privada, verbigracia al divorcio, a la elección sexual, al respeto étnico, a la libre determinación sobre el cuerpo. Estas demandas, producidas por grupos sociales diversos, constituyen una crítica al modelo tradicional de familia, reproductor de los roles de masculino y femenino e intolerante del respeto a la diversidad sexual. Nuevos modos de pensar y vivir la familia han existido históricamente, pero han sido subalternos con respecto del modelo tradicional. La visibilización de sus experiencias es necesaria para la construcción de nuevos imaginarios de familia, alternativos al modelo tradicional.

En las condiciones actuales el modelo tradicional no solo convive con otros modelos, es repensado para subvertir el modelo hegemónico de familia (familia nuclear) como espacio privilegiado de relaciones asimétricas hombre-mujer, padre-hijos/as, madre-hijos/as. Por otra parte, la familia nuclear (madre, padre e hijos/as) no siempre genera solidaridades con otros niveles de consanguineidad (abuelos/as, tíos/as, entre otros), tipos de relaciones comunes en las llamadas familias no *tradicionales* (extendidas) y aún apreciables en distintos sectores populares.

Las nuevas formas de familia, que comprenden personas del mismo sexo o personas que deciden vivir juntas *fuera* del matrimonio, o las familias dirigidas por mujeres, intentan romper con los modelos tradicionales de masculinidad y feminidad; con el dominio masculino hegemónico y las implicaciones culturales y políticas que este dominio tiene en las relaciones sociales.

No obstante, estas formas de resignificación de las familias no ocurren en un terreno "neutro". Se producen a contrapelo de formas hegemónicas, cuyo interés reside en mantener los valores *tradicionales* representados en la institución familia. A esto se contribuye de muy variadas maneras: la disparidad de salarios entre mujeres y hombres, aunque ocupen el mismo puesto; la *flexibilidad* [13] de las leyes de defensa de las mujeres contra la violencia física y psicológica, y las leyes en defensa de los niños/as y adolescentes; los currículos ocultos de instituciones educativas que refuerzan la división de roles según género; y formas de discriminación sexual y étnica, que se articulan con las de género y clase social.

[11] El tema del *acceso* es relativo. Las mujeres de las clases populares no han dejado de trabajar nunca. Su acceso a la vida laboral ha estado mediado por las economías de subsistencia y relacionadas con los mercados en las épocas anteriores a la Modernidad. Con el surgimiento del capitalismo y la forma de trabajo asalariada, la entrada masiva y "estable" de las mujeres a la vida laboral tuvo varios significados, y no solamente los relativos a la liberación. En el siglo XIX era común contratar obreras y niños/as para el trabajo en las fábricas, pues se les pagaba mucho menos, a pesar de trabajar entre doce y dieciséis horas diarias.

[12] En Europa, con posterioridad a la Revolución Francesa y a raíz de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, se articularon los primeros grupos modernos en la defensa de que las mujeres fueran incluidas en los derechos ciudadanos. El derecho al voto, a la independencia económica del padre o el marido, a poseer propiedades, el derecho al divorcio, a realizar estudios universitarios, son algunas de sus demandas.

[13] Flexibilidad es un eufemismo. En realidad, lo que se aprecia es la existencia de una oleada de conservadurismo en la construcción de leyes en defensa de los derechos de las mujeres en lo que respecta a temas como violencia doméstica. El caso de Costa Rica no es una excepción. Por otro lado, se aprecia un fortalecimiento de la injerencia de sectores conservadores —religiosos en su mayoría, aunque no exclusivamente— en materia de control sobre el cuerpo de las mujeres, específicamente en lo que respecta a derechos sexuales y reproductivos, incluido el tema del aborto.

3. El Estado neoliberal y el matrimonio

La propiedad privada podría identificarse como un tipo de relaciones en las que un/a sujeto posee de manera exclusiva un determinado objeto, y otros/as a quienes se les expropia el derecho de acceder a esos bienes. Los orígenes de esta forma de propiedad se ubican históricamente con la supresión de las formas de propiedad comunitarias y con la aparición del excedente en la producción y de la esclavitud. En otras palabras, con la expropiación de la propiedad común de hombres y mujeres por otros/as. Esta expropiación puede llegar a implicar hasta la pérdida de la autonomía de la vida misma.

Estas relaciones de expropiación, de enajenación, no lo son solamente respecto a los bienes materiales, también respecto a la totalidad de las formas de la vida. La relación entre quienes poseen determinados bienes y quienes no, se desarrolla en varios niveles. ¿Qué son esos bienes? En primera instancia la vida, pero asimismo el derecho a decidir, la participación, a ser ciudadanos/as, el acceso a los bienes de consumo necesarios para la reproducción de la vida.

La posesión de estos bienes tiene, en las sociedades en las que vivimos, que pasar por el tamiz de la propiedad; y cada vez más esa propiedad está en manos privadas. Cada vez más las transnacionales controlan las decisiones de los Estados nacionales. Cada vez más el Fondo Monetario Internacional, o la Organización Mundial de Comercio, intentan regular las leyes nacionales y cada vez más se afectan los servicios públicos. Sin embargo, esa es apenas una forma en que la propiedad se expresa, no la única.

Existen otras formas de relaciones de propiedad directamente vinculadas a la dominación cultural. En el plano de las relaciones sociales eso puede apreciarse de diversas maneras. Cuando hablamos de adultocentrismo, machismo, como formas de expresión de las relaciones patriarcales, en alguna medida estamos hablando de formas de relaciones en las que unas personas deciden sobre otras. Estamos hablando de relaciones de asimetría que no se basan en el diálogo sino en jerarquías, hombre/mujer, padre/hijo-a, madre/hijo-a, jefe-a/trabajador-a. En este sentido, hay una relación estrecha entre la propiedad en tanto jerarquía y dominio sobre los/as otros/as y la propiedad económica. No es fortuito que en las sociedades modernas se hable de formas de capital/propiedad social y cultural.

Esta concepción neoliberal del Estado toca a instituciones como el matrimonio y el contrato asociado a este [14]. La ampliación de la concepción de matrimonio en los últimos años ha sido un logro social en la medida en que rompe con la idea de que matrimonio y heterosexualidad se condicionan. Por otra parte, expresa la posibilidad de que el matrimonio y la reproducción sean condicionantes de la vida de los individuos. Matrimonio implica, en algunas políticas nacionales, la unión consensuada de personas adultas —quedando fuera el binarismo de sexo, aunque no necesariamente el de género.

Si se pretende realizar una crítica del matrimonio que implique la revisión del propio modelo de Estado neoliberal, habría que rescatar algunos puntos. Se mantiene —dentro de la tradición del liberalismo clásico— la relación entre matrimonio, patrimonio y herencia de la propiedad. Por otra lado, se sigue sin poner en tela de juicio las nociones de monogamia, responsabilidades dentro del matrimonio —aquellas que tienen que ver con el cuidado de los/as otros como responsabilidad de las personas implicadas en la relación de pareja— y la individualización de las obligaciones económicas hacia las otras personas.

La universalización del matrimonio como institución dentro del modelo neoliberal, implicaría un fortalecimiento de la autonomía de los sujetos en la toma de decisiones respecto de sus uniones, pero a la vez implicaría un fortalecimiento del modelo de familia como "célula de la sociedad", como instancia primaria e íntima de socialización de la vida. Significaría un fortalecimiento del espacio privado, tal como se ha entendido tradicionalmente. Por otra parte, el interés por la legitimación del matrimonio "pluri-sexual" no es exclusivo de los grupos de lesbianas, gays o personas heterosexuales. Representa un interés de determinados grupos sociales y, como se dijo antes, se inserta en la relación matrimonio-patrimonio-propiedad (sobre el/a otro/a y sobre los bienes materiales).

Conclusiones

Los lugares y las posiciones de las mujeres ante su lugar en la sociedad, en la familia y su estatus ante el Estado en tanto "sujetas" de matrimonio no son homogéneos, como no lo son las mujeres. La diferencia en la actualidad con respecto a este tema radica en que el reconocimiento legal de las uniones no es ya un problema heterosexual en el que las mujeres

[14] El contrato sexual, tal como lo entienden autoras como Pateman o Witting, no se expresa de manera exclusiva en la forma matrimonio o en las uniones libres. Este contrato, no siempre explicitado, tiene que ver con la legitimación de una determinada división sexual del trabajo y de los espacios —público y privado— de ejercicio de la vida ciudadana de las personas. Como se expresó antes. este contrato se relaciona además con otras categorías sociales para construir de modo diferenciado jerarquías de ciudadanías.

entran a jugar, desde el espacio doméstico, como madres/hijas/esposas/ex-esposas de "alguien". Esta afirmación suscita una nueva pregunta que más que una opción de cierre analítico, representa una apertura temática: ¿si el contrato matrimonial supera los límites de la heterosexualidad, qué sucedería con los roles de género socialmente construidos que tienen en el espacio matrimonial un lugar privilegiado?

El matrimonio como propuesta de inclusión universal en el contrato social: reconocimiento social en tanto cónyuges, progenitores, progenitoras y descendientes, trae consigo implicaciones para la asunción y asignación de roles a las personas implicadas. Probablemente habría que hablar de feminización o masculinización de roles, antes que mantener la afirmación dicotómica hombre/mujer. Feminización y masculinización estarían dando la idea de cómo se reproducen y se transforman los roles de manera histórica y no sustancializada. Pero a la vez podría fijar la mirada en las conexiones entre las sexualidades y sus roles sociales en el espacio privado.

Por último, sería interesante destacar que la ampliación del matrimonio de modo que se incluyan las opciones sexuales e identidades gay y lésbica, más que una tendencia a lo andrógino —como plantea Giddens (2000 [15])— representa una pluralización del reconocimiento de las identidades sexuales y, lo que sería todavía más importante, la ubicación de la identidad "heterosexual", no como norma sino como otro elemento dentro de las opciones sexuales. Lo cual complejiza aún más la discusión sobre los roles y el papel de la división genérica en materia de relaciones sociales y sexuales. ■

[15] Giddens, A. (2000). *La transformación de la intimidad*. Madrid, Anagrama.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 6.000

Números atrasados

- América Latina: $ 3 cada uno
- Otros países: $ 4 cada uno
- Costa Rica: ¢ 1.100 cada uno

Favor enviar cheque en US$
a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 22-53-02-29 • 22-53-91-24
Fax (506) 22-80-75-61
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http://www.dei-cr.org

PENSAMIENTO CRÍTICO Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Franz J. Hinkelammert
Henry Mora Jiménez

El primer propósito de este artículo es exponer los contenidos que consideramos básicos para una agenda de reconstitución del pensamiento crítico y de un humanismo de la praxis. Los conceptos de emancipación, justicia y bien común, son tres de estos contenidos básicos que el pensamiento crítico tiene que dilucidar. La crítica, tal como la entiende este pensamiento crítico, desemboca además en la crítica de la economía política, tanto de aquella realizada por Marx, como la que hoy urgimos realizar al pensamiento económico dominante. Ubicar el punto de partida de una segunda crítica de la economía política es, el otro propósito del artículo.

1. Introducción: humanismo y emancipación(es)

Todo pensamiento que critica algo (una teoría, una ideología, una institución, una política, una sociedad, etc.), no por eso es *pensamiento crítico*. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta critica es llevada a cabo. Este punto de vista es el de la *emancipación humana*. En este sentido, es el punto de vista de la *humanización* de las relaciones humanas mismas y de la relación de la humanidad con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y la humanización desemboca en emancipación.

Este punto de vista es el que define y constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos; aunque aquí nos concentraremos en los elementos básicos que constituyen el propio pensamiento crítico a partir de la humanización del ser humano en pos de su emancipación.

Los conceptos de *humanismo* y de *emancipación humana* a los que aquí nos referimos, son creaciones de la modernidad, tal como particularmente ésta aparece a partir del Renacimiento en la Europa de los siglos XV y XVI. Ambos conceptos (humanismo y emancipación) tienen obviamente muchos antecedentes en la historia europea anterior (la única que aquí tendremos en cuenta); sin embargo, no nos aproximamos a ellos como recuperaciones de algo anterior, como la palabra re-nacimiento puede insinuar. Se trata, en el sentido que queremos analizarlos, de creaciones nuevas a partir de un mundo que desde ese momento es concebido cada vez más como un mundo secular y disponible.

Como el mundo moderno es desde entonces secular (o se propone serlo), la humanización es necesariamente *universal*, no patrimonio de alguna religión o filosofía. Como dice el poeta Schiller: "Libre es el ser humano aunque nazca en cadenas". Podemos expresar esta máxima en otros términos, aunque manteniendo su significado: *El ser humano es un ser con dignidad aunque nazca encadenado*. Las cadenas representan la negación de algo, que es el ser humano, su libertad y su dignidad. Por ende, expresan deshumanización. Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Liberación es liberarse

de las cadenas que aprisionan y aplastan la libertad y la dignidad, y el pensamiento crítico tiene que identificar, escudriñar y denunciar la existencia de estas cadenas. Tiene que preguntarse de igual modo por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico, y esclarecer hasta qué grado las mismas libertades prometidas conllevan y encubren nuevas cadenas.

En la primera mitad del siglo XIX este grito de humanización y emancipación se pronuncia de una manera nítida. Se lo hace a partir de la filosofía de Hegel, en el pensamiento de Feuerbach y en el trabajo teórico y político de Marx. La sociedad burguesa se había constituido en nombre de la emancipación humana de los poderes mundanos y eclesiásticos de la Edad Media y se ofrecía y autoconcebía como una sociedad emancipada, inclusive como el fin de la historia, solo sujeta a un proceso de perfeccionamiento infinito. Pero entonces aparecen los movimientos de emancipación frente a los impactos de los efectos de esta misma sociedad burguesa. Aparecen como movimientos de emancipación *en el interior* de la sociedad moderna, al calor de las luchas de esclavos, obreros, campesinos, mujeres, indígenas, colonias, etc. La sociedad burguesa había presentado la emancipación como un enfrentamiento con otras sociedades "premodernas". Ahora la emancipación se presenta a partir y dentro de la misma sociedad burguesa.

En el escenario de la Revolución Francesa ocurre este choque en términos dramáticos: se guillotina a los poderes de la sociedad anterior, representada en los aristócratas, con respecto a los cuales se busca la emancipación. Pero se guillotina igualmente a tres figuras simbólicas de los movimientos de emancipación en el interior de la sociedad burguesa: Babeuf, el líder más cercano a los futuros movimientos obreros y a su emancipación; a Olympe de Gouges, el rostro de la emancipación femenina; y también se dejó morir encarcelado a Toussaint Louverture, el líder del movimiento de liberación de los esclavos en Haití. A estos movimientos de emancipación se unen más tarde las exigencias de emancipación de los obreros, de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. La emancipación burguesa resultó ser una emancipación en el plano de los *derechos individuales*. Ahora surgen las emancipaciones a partir de los *derechos corporales* y de la diversidad concreta de los seres humanos. El mismo significado de la palabra emancipación cambia. Se refiere ahora casi con exclusividad a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa.

En este escenario surgen nuevas formulaciones de la emancipación que todavía hoy mantienen su vigencia. Intentaremos desarrollar una propuesta (preliminar) del marco categorial del pensamiento que actualmente llamamos pensamiento crítico o teoría crítica. Lo hacemos en tres direcciones, para nada exhaustivas: la ética de la emancipación, la justicia como orientación (no como un estado) del proceso de emancipación y la relación entre el sujeto y el bien común, que subyace a este proceso.

2. La ética de la emancipación: el ser humano como "ser supremo para el ser humano"

El pensamiento crítico, tal como aquí lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación surgidos desde fines del siglo XVIII en Europa y América. Su formulación más nítida la encontramos en el pensamiento de Marx, por eso lo introduciremos a partir de dos citas del joven Marx que muestran muy claramente este paradigma del pensamiento crítico, y que hoy debemos ampliar y desarrollar [1].

Se trata de dos referencias que hallamos en textos muy conocidos del joven Marx, y que resumen su posición inicial. La primera referencia es de su tesis doctoral (1841), y la segunda de su crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844). Estas son:

1. El pensamiento crítico (lo que Marx llama filosofía) hace "...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema" (citado en Luri, 2001: 153s).

En idioma alemán, conciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real" (Marx y Engels, 1958: 25).

2. "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo (no la esencia suprema) para el ser humano y, por

[1] La expresión "teoría crítica" fue introducida por el filósofo alemán Max Horkheimer en su célebre artículo de 1937 titulado *Teoría crítica y teoría tradicional*, e identifica a un grupo de filósofos y científicos sociales cuyo nucleamiento configuró la denominada Escuela de Frankfurt. No obstante, hemos preferido partir de Marx y del contexto histórico donde su pensamiento crítico (el materialismo histórico) se desarrolla. Por otra parte, no hemos de confundir la propuesta de un "pensamiento crítico", tal como aquí se presenta, con la corriente del "critical thinking", vinculada más bien con la llamada lógica informal y el "arte de razonar".

consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" (citado en Fromn, 1964: 230).

Combinando las dos citas, resulta este pensamiento crítico con sus sentencias fundadoras:

1. El pensamiento crítico hace "...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", que no reconocen que "el ser humano es el ser supremo para el ser humano".
2. El pensamiento crítico hace "...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", en cuyo nombre "el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Como referencia de la crítica, Marx establece un "ser supremo", habla incluso de divinidad. Pero este ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, no es el ser humano que *es* y que se considera ser supremo. Es el ser humano que *no es*, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser es... ser humano.

Aparece así una *trascendencia*, que es humana y que surge a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano. El mundo de lo humano está atravesado por lo inhumano, por deshumanizaciones, por violaciones a la dignidad humana. El humanismo se constituye aquí desde el ser humano como ser supremo para el ser humano, lo que acto seguido se vincula con la emancipación, siendo la emancipación el proceso de humanización.

Que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano, lleva a la crítica de los dioses, y por consiguiente, a la crítica de la religión, que en Marx siempre empieza con la crítica del cristianismo. Esta crítica declara falsos todos los dioses que no aceptan que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano mismo.

Es llamativo que se trate de una sentencia en contra de *todos* los dioses, tanto en el cielo como en la tierra. ¿Cuáles son los dioses en la tierra? Para Marx es claro. Son el mercado, el capital y el Estado. En cuanto se divinizan (Marx posteriormente dirá, se fetichizan), estos dioses en la tierra se oponen al proyecto de que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Declaran al capital y al Estado como los seres supremos en la tierra para el ser humano. Y en cuanto se acompañan por dioses en el cielo, se trata de dioses falsos que tampoco reconocen el ser humano como ser supremo para el ser humano. Se imponen al ser humano y lo aprisionan en sus propias lógicas de sometimiento.

El ser humano, siendo el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en una exigencia. Marx expresa esta exigencia:

> ...echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Eso describe al ser humano en su *trascendentalidad* (lo que *no* es): que no sea tratado como ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Aparece el proceso de emancipación como una exigencia: echar por tierra todas las relaciones [e instituciones] en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Se entiende entonces por qué Marx se dedica después a la crítica del capital como el dios dominante en la tierra que niega que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y frente al cual exige echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Analiza esto en la propia lógica del dinero y del capital, y lo llama fetichismo. No hay un corte entre el joven Marx y el Marx maduro. El Marx que escribe *El capital* se mantiene en el marco del paradigma del joven Marx, como lo hemos presentado hasta ahora.

Eso constituye una espiritualidad de lo humano, aun cuando Marx hable de materialismo. Es espiritualidad desde lo corporal. De hecho, todo su materialismo histórico se puede resumir así: "Hazlo como Dios, hazte humano". No necesariamente en un sentido religioso, pero sí, antropológico.

Resulta a la vez una ética necesaria para la sobrevivencia humana, que es una ética para vivir una "vida buena", o como diríamos hoy a partir de las tradiciones indígenas de Abya Yala, "el buen vivir".

De este análisis Marx obtiene una conclusión que ciertamente nos parece insostenible, aunque en un primer momento sea comprensible. La conclusión es esta: si Dios se hizo humano y el ser humano es el ser supremo para el ser humano, ¿para qué Dios? Por tanto, asume que la religión llegará a morir como resultado del propio humanismo. Marx nunca pretende la abolición de la religión, y menos el ateísmo militante que asumió muchas veces la ortodoxia marxista posterior, pero sí anuncia la muerte de la religión en general. Según eso, la espiritualidad de lo humano desde lo corporal llevará a la muerte de la religión. El humanismo ateo se presenta como el único coherente. Marx cree (erróneamente) que ha concluido la crítica de la religión en cuanto ésta se refiere a los dioses del cielo. Su problema ahora es

la crítica de los dioses de la tierra, y de modo muy especial, la crítica del capital, tarea que le llevará el resto de su vida [2].

Pero de hecho, los dioses en la tierra se siguen acompañando por dioses en el cielo y por ende, permanece la necesidad de la crítica de la religión. Los dioses de Reagan, de Bush, y también el dios de Hitler y principalmente los dioses del fundamentalismo cristiano de la teología de la prosperidad hacen ver que, en efecto, no podemos dar por terminada la crítica de los dioses falsos.

Llegamos entonces al siguiente resultado: el pensamiento crítico no es posible sin vincularse con una crítica de la razón mítica.

La propia formulación del paradigma crítico de parte de Marx indica la falacia de su conclusión sobre la muerte necesaria de la religión, la cual hizo mucho daño en el desarrollo posterior de los movimientos socialistas. Podemos, pues, hacer la siguiente pregunta:

¿Qué pasa con los dioses que sí sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable?

Marx ya no se hace esta pregunta, no obstante su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Y al no hacerla, esta crítica de la razón mítica emprendida por Marx quedó truncada.

En este sentido, desde América Latina y el Caribe ha brotado la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Surge al descubrir en la propia tradición —en este caso en la tradición cristiana— un Dios que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el Dios en nombre del cual monseñor Romero recuperó una frase de Ireneo de Lyon del siglo II, que dice: *Gloria dei vivens homo* (La gloria de Dios es que el ser humano viva). Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.

Para este Dios también el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Dios es solamente ser supremo en cuanto hace presente el hecho de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Que Dios mismo (en la figura de Jesús) se haya hecho ser humano, no puede significar sino eso.

De hecho, ocurre que la teología de la liberación aparece en un lugar insinuado precisamente por la crítica de la religión de Marx. Pero desde esta teología se torna visible el vacío que quedó en la crítica de la religión de parte de Marx. Sin embargo, efectivamente se ha dado el resultado, entre otros, de que hoy coexisten en los movimientos de liberación, el humanismo ateo y el humanismo teológico. Con todo, ninguna de estas dos posiciones es obligatoria de por sí.

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. No tiene que ver con una discusión entre creyentes y no-creyentes (¿existe Dios?). Asumir que el ser humano es el ser supremo para el ser humano es lo que constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no serlo. Es esta fe la que constituye el pensamiento crítico. Pero constituye a la vez la dignidad humana. Es fe humanista. El teólogo de la liberación Juan Luis Segundo, al hablar de una fe antropológica constituyente, se acerca mucho a esta posición.

Por eso, la teología de la liberación no es marxista. Aun así ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que tampoco es de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes; sin embargo, a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Emerge con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde hace 2000 años es esta exigencia:

Hazlo como Dios, humanízate.

Es el tiempo de la gestación de la modernidad y de su surgimiento a partir del Renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad, su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene —en la mitología griega— color rojo.

Para que el ser humano sea asumido como ser supremo para el ser humano, no tiene que hacerse necesariamente marxista, pero sí, humano. Eso vale aunque el pensamiento de Marx es fundante para el desarrollo del paradigma del pensamiento crítico.

Un criterio para la actuación práctica-crítica

> El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo... Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica" (Marx/Engels, 1976: 7).

[2] Su crítica de la religión (de los dioses celestiales) desemboca entonces en una crítica del fetichismo (de los dioses terrenales), en especial de los fetiches del mercado, el dinero y el capital. Más tarde, el análisis crítico de los fetiches se transforma en una crítica de la economía política, o es una dimensión de ella, en cuanto crítica de los mitos del capitalismo. No hay, por ende, una supuesta ruptura entre el joven Marx y el Marx maduro que escribe *El capital*, sino un proceso de profundización que va de la crítica de la religión a la crítica de la economía política. Si bien, ciertamente, él énfasis y la terminología han de cambiar.

Tomar el objeto simplemente como un objeto dado, es reducción de la objetividad, que es subjetiva. Pero además, que el objeto es subjetivo, es para Marx una verdad objetiva. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo.

Con todo, hay más. Marx busca un criterio para la actuación práctica-crítica. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación, si bien orienta. En las tesis sobre Feuerbach no formula todavía este criterio, pero en el *Manifiesto comunista* lo hace presente:

> En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos (Marx/Engels, 1976: 130).

Este el es criterio que orienta, por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano. Es un criterio de racionalidad de la actuación humana, por el cual la actuación sensorial humana llega a ser praxis, al hacerse subjetiva. Este criterio es:

El desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo de todos. Que también se puede expresar: la vida de cada uno es la condición de vida de todos. Es la definición de la libertad como la concibe Marx.

Él contrapone este criterio de racionalidad al de la sociedad burguesa, que es: yo soy, en cuanto te derroto y te someto.

Con este criterio —yo soy si tú eres— se completa el paradigma del pensamiento crítico, tal como lo formula Marx.

3. La justicia de la emancipación

Esta ética de la emancipación humana no es simplemente una ética de la "vida buena" (vida correcta), es una ética *de la vida*. La ética de la vida buena (el buen vivir) presupone que la vida sea asegurada, aunque claro está, sin la ética de la vida buena la vida puede llegar a ser banal, insignificante o miserable. No obstante, la ética de la vida buena, por sí sola, es una decoración de la vida (vivir una vida decorosa) y en este sentido es secundaria.

Marx necesitó de todo su análisis en *El capital* para ubicar esta ética como una ética necesaria para vivir y no como un simple "juicio de valor" en el sentido de Max Weber. El resultado, al final de su análisis de la plusvalía, en el primer tomo de *El capital* —el único tomo editado por el propio Marx— es el siguiente:

> Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador (Marx, 1973: 424).

Esta cita describe de manera sucinta lo que es nuestra percepción del mundo de hoy, y nuestra crítica al capitalismo. Expresa el sentido común de la mayoría de la gente hoy, más allá de izquierdas o derechas, y más allá de las clases sociales. En efecto, la cita hace ver el problema fundamental de la modernidad [3] (y no solo del capitalismo). Se trata de *la irracionalidad de lo racionalizado*. Nuestra racionalidad dominante produce irracionalidades, incluso monstruos. Cuanto más hemos racionalizado "la producción, la técnica y la combinación del proceso social de producción" y nos hemos vuelto más eficientes, tanto más se profundiza esta irracionalidad de la misma acción racional. Una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que en la actualidad de forma cada vez más visible amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad.

Todo pensamiento crítico hoy, tal como lo entendemos, no puede ser sino la búsqueda de una respuesta a esta irracionalidad de lo racionalizado.

Más allá de las fraseologías de los valores eternos derivados de alguna esencia humana nunca encontrada, la cita nos revela los valores que Marx propicia, sobre todo su concepto de *justicia*. Incluso ahora no tenemos un concepto de justicia que trascienda este análisis de Marx (y de la injusticia derivada del cumplimiento de la ley —ley del valor—. Su esencia no es ninguna violación de la ley) [4].

---

[3] Concebimos la modernidad como aquel período histórico en el cual la sociedad es tratada e interpretada con base en el concepto de la racionalidad formal o, en palabras de Max Weber, de la racionalidad medio-fin. Es la racionalidad concebida desde el individuo. Se impone en Europa a partir de los siglos XIV al XVI (aun cuando muestra antecedentes llamativos desde los inicios de la cultura griega), manifestándose en todos los niveles de la sociedad.

[4] La justicia, según el Estado de Derecho, es: "lo que no está prohibido es lícito", o incluso: "lo que es obligación según la ley, es lo justo". Desde esta perspectiva, un crimen que se comete cumpliendo la ley (la pena capital, el pago obligado de una deuda impagable, la explotación del otro, la destrucción de la naturaleza) es lícito. Se requiere, pues, una crítica de la ley: el cumplimiento de la ley no justifica, y se convierte en injusticia siempre que el otro (ser humano, naturaleza) es arruinado, despreciado, excluido, matado o dejado morir, por dicho cumplimiento. El reconocimiento del otro como sujeto corporal antecede cualquier justicia por el cumplimiento de la ley. El sujeto es soberano frente a la ley y demanda un criterio de discernimiento para que la ley sea justa. Hoy se trata, en particular, de la crítica a la llamada ley del mercado, como ley de la competencia con su exigencia de la maximización de la ganancia.

Ciertamente, este concepto de justicia en la cita previa se nos presenta a partir de un concepto de la injusticia, que se puede derivar con facilidad del texto: injusticia es producir la riqueza "socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el trabajador". Trabajador no se refiere aquí apenas a "la clase trabajadora", sino al ser humano en cuanto trabajador, sujeto productor. No se restringe a la injusticia distributiva, cuanto al conjunto de la sociedad como parte de la naturaleza. En otros términos, podemos decir que eso define hoy lo que es el bien común, que es un interés de todos y, por consiguiente, de cada uno.

Efectivamente, luchar en la actualidad por la justicia es luchar por este bien común. Luego, la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, incluye a toda la vida humana y a sus condiciones de existencia.

La tesis es esta: la sociedad capitalista produce la riqueza socavando al mismo tiempo las fuentes de la producción de esta riqueza. No debemos tomar esta tesis en términos históricos demasiado estrechos, ya que en gran medida las sociedades del socialismo histórico han tenido un resultado análogo. Teniendo en cuenta esta observación, cabe afirmar que actualmente, tras el derrumbe del socialismo histórico, vivimos de nuevo la sociedad capitalista del mercado total como el centro de este proceso de destrucción, por eso es también el centro de nuestra atención y de nuestra crítica.

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Sin embargo, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, si bien la especifica en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un *criterio de discernimiento* que se refiere a la sociedad entera. Un criterio que rige además sobre la economía, incluso si se la entiende como es usualmente asumida en el pensamiento burgués, esto es, el ámbito de la asignación de recursos escasos.

Estas condiciones de posibilidad de la vida humana constituyen un circuito: el *circuito natural de la vida humana*. No hay vida posible sin ser incluida en este circuito natural. Ser separado de la integración de este circuito significa la muerte. El socavamiento de las fuentes originarias de toda producción posible es la otra cara del socavamiento de este circuito natural de la vida humana.

Eso es la justicia. No puede ser asegurada sin al mismo tiempo afirmar la ética de la emancipación, como ella es formulada en el imperativo categórico de Marx. No hay sobrevivencia de la humanidad sin asegurar esta justicia enraizada en este imperativo categórico. La ética de la emancipación (y de la humanización) resulta ser una *ética necesaria*. El juicio de hecho, según el cual el capitalismo desnudo desemboca en un sistema autodestructivo, y el juicio ético de la emancipación humana, se unen en un único juicio: la sobrevivencia de la humanidad no se reduce a un problema técnico, está intrínsicamente vinculada con la vigencia de una ética de la emancipación, que incluye la emancipación de la naturaleza. En el lenguaje de la teología de la liberación se trata de la ética resultante de la opción por los pobres, o de modo más amplio, opción por las víctimas, las del sistema y de los poderes que lo sostienen.

4. El sujeto y el bien común

Esta ética de la justicia expresa un bien común. El bien común no es el "interés general", del cual habla la tradición del liberalismo económico. Este interés general es una ideología del poder. En términos retóricos, la modernidad se constituye sobre la afirmación del ser humano como el ser supremo para el ser humano. Lo hace desde los tiempos del Renacimiento. El liberalismo económico igualmente lo hace, sin embargo no saca la conclusión del pensamiento crítico: "echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Saca la conclusión contraria, fruto de una mala dialéctica: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, tiene que someterse incondicionalmente a los dictados del mercado. El agente de los neoclásicos (consumidor) no es soberano, es prisionero.

Este es el significado de la construcción de la mano invisible desde Adam Smith y del tal llamado automatismo del mercado con su tendencia a un supuesto equilibrio general. Esta tendencia, si existe, solamente se da en determinados mercados parciales, no para el conjunto de los mercados: el equilibrio general de los neoclásicos es una superchería. Su absolutización hacia una mano invisible es la ideologización y al mismo tiempo la divinización del mercado y del capital. El liberalismo económico sostiene sus tesis en nombre del interés general. Esto es ideología del poder absoluto del mercado y del capital, que se hace pasar como servidor del ser humano y sostiene tener la capacidad mágica de asegurar que el sometimiento a un poder externo al ser humano sea la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano.

Por intermedio de este tipo de mala dialéctica se constituyen en la modernidad todas las autoridades y los poderes, cuando se absolutizan y divinizan. El mismo tipo de argumentación lo encontramos en la actualidad, cuando el Vaticano condena al teólogo Jon

Sobrino, y cuyo resultado es la misma absolutización del poder eclesiástico en la Iglesia Católica. Muchas teorías de la democracia adolecen del mismo tipo de absolutización del poder establecido, aun cuando sea democráticamente elegido. El mismo tipo de argumentación se manifiesta en todas las tendencias modernas hacia el totalitarismo, y también en el socialismo histórico. En este último caso se las realiza a través de ciertas teorías de la vanguardia del proletariado. El resultado supuesto es siempre el mismo: para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, a todos nos va mejor si nos sometemos de forma incondicional al poder respectivo (mercado, Estado, partido, iglesia, etc.).

El bien común en el cual desemboca el pensamiento crítico, es lo contrario de este interés general impuesto. Es un bien de todos, en el sentido de una vida humana concreta que presupone necesariamente una relativización de los mercados por medio de una intervención sistemática de los mismos en función de la vida humana. Rechazar esta intervención de los mercados transforma el mercado (y el capital) en ser supremo frente al ser humano y, por consiguiente, en un fetiche (un Dios falso).

Se trata del bien común desde la perspectiva del sujeto. No se deduce de una naturaleza humana previamente establecida, como en el pensamiento aristotélico-tomista. Se lo descubre en la vida, siempre que el ser humano sea "humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Su criterio es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano (*gloria dei, vivens homo*).

Como el bien común es un bien de todos a partir de la emancipación del ser humano concreto, todos se emancipan, no únicamente los humillados, sojuzgados, abandonados y despreciables. Las emancipaciones desembocan en la emancipación de todos: yo soy si tú eres. Y a la inversa: asesinato es suicidio.

Si hay emancipación efectiva de la mujer, el mismo hombre tiene que cambiar. Y cambiando, vive mejor, si bien en términos de un cálculo de poder, pierde. Cuando el esclavo se emancipa, el amo tiene que cambiar, y vive mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se emancipa, también el rico empresario llega a vivir mejor, aunque tenga menos en términos cuantitativos calculables. Y así acontece con todas las emancipaciones. Esto demuestra que entre el vivir mejor y el tener más existe un conflicto tanto en la sociedad como dentro de cada persona. Aun cuando todos estos conflictos estén atravesados por la lucha de clases, no se reducen a esta.

La emancipación no defiende apenas intereses de grupos o clases, defiende un bien de todos, que es el bien común. Por eso no cabe renunciar al concepto del bien común en el sentido indicado. Este es un interés de grupo que es a la vez el interés común, vale decir, el interés de cada uno de los seres humanos si se defiende en el marco de este interés de todos. Por eso es emancipación. El grupo que se restringe a su interés de grupo para maximizarlo, desvirtúa también su interés de grupo, visto desde la perspectiva del bien común. Su ética es la de una banda de ladrones. Destruye el bien común para producir un mal común, que asimismo es un mal para todos y cada uno.

Se trata de un conflicto entre ventajas de un poder calculado y una vida mejor para todos. Es auténticamente un conflicto ético en lo social y lo político. Este conflicto es el lugar en el cual el ser humano se hace sujeto y se trasciende como individuo. Es un conflicto entre dos utilidades: la del cálculo egocéntrico utilitario y la del bien común, que no es calculable en términos cuantitativos, por más que también use cálculos. Estos cálculos, con todo, son medios y no determinan los fines. Que el cálculo de la utilidad determine las metas (individuales, grupales o, incluso, de toda la humanidad) es precisamente la razón del colapso que nos amenaza.

5. Hacia una segunda crítica de la economía política

Una reconstitución del pensamiento crítico incluye necesariamente una reconstitución de la crítica de la economía política (y de igual manera una crítica del derecho). Por eso, debemos hacer explícito el punto de vista y la tradición desde la cual hacemos "crítica de la economía política" [5].

Para acometer esta nueva crítica de la economía política nos inscribimos en la tradición instaurada por la *primera crítica de la economía política*, o sea, la realizada por Marx a la economía política de su tiempo: Petty, Quesnay, Smith, Ricardo, Malthus, Mill, entre los autores más importantes de la llamada escuela clásica [6].

---

[5] Para Marx, la crítica de la economía política abre el lugar epistemológico de un proyecto de superación del capitalismo. Hemos citado previamente lo que Marx llama el imperativo categórico de "echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Sin embargo, estas exigencias solamente llegan a tener un significado concreto (en el método del materialismo histórico) si las analizamos en el marco de una crítica de la economía política. De lo contrario, pueden significar cualquier cosa, incluso un simple moralismo.

[6] "...yo entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde W. Petty, investiga la concatenación interna del régimen burgués de producción, a diferencia de la economía vulgar, que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes, cuidándose tan sólo de explicar y hacer gratos los fenómenos más abultados, si se nos permite la frase, y mascando hasta convertir-

Esta crítica de Marx a la economía política de su tiempo es una *crítica de evaluación*, no una crítica que pretenda desacreditar, desechar y borrar todo lo criticado; es ruptura y es continuidad (la economía clásica es "ciencia burguesa"). Esto la diferencia de la crítica de Popper y de Hayek, especialmente hacia Marx (Marx como "error puro").

Marx se refiere a la economía política clásica en un sentido similar a aquella famosa expresión con la cual se refirió a la filosofía de Hegel: "está de cabeza, hay que ponerla de pie".

Y para él, el punto de vista de esta crítica es *la reproducción de la vida humana*, la satisfacción de las necesidades humanas a partir de la integración del ser humano en lo que él llama el *metabolismo social*, esto es, el proceso de trabajo en general (metabolismo entre el ser humano y la naturaleza exterior). Y esta satisfacción de las necesidades se logra transformando la naturaleza mediante el trabajo, para producir los *valores de uso* necesarios para la reproducción y el desarrollo de la vida. Lo que Marx llama metabolismo social, o metabolismo socio-natural, nosotros lo denominamos *circuito natural de la vida humana*; que es parte de un circuito natural de toda la vida en el planeta, que a su vez es parte de un circuito natural de toda la materia en el universo.

El punto de partida es la vida humana. Respetar este circuito es garantizar la reproducción de la vida humana y la de la naturaleza. Violentar, desdeñar o socavar este circuito reproductivo, es socavar y destruir la vida humana y la naturaleza. Por eso, el criterio de racionalidad que opera en la reproducción de este circuito es un criterio de vida/muerte y no un simple criterio de medio-fin.

Los *valores de uso* son el resultado del proceso de trabajo (metabolismo ser humano – naturaleza), y estos pueden verse desde dos perspectivas: como soporte material del valor de cambio (valor de uso *de la mercancía*), o como condición material de la vida humana. El mercado abstrae del valor de uso en cuanto que condición material de la vida humana e impone un ámbito de acción y de conocimiento centrado en las preferencias (gustos), no en las necesidades (aunque del todo no puede ignorar estas últimas, so pena de precipitar el derrumbe del sistema socioeconómico y, por tanto, el suicidio colectivo).

La crítica de la economía política asume como su punto focal el ámbito de las necesidades (decisiones vida/muerte), y es este igualmente el punto de vista desde el cual se realiza la crítica a toda la teoría económica neoclásica y a sus resultados. Este ámbito de las necesidades se basa a su vez en el circuito natural de la vida humana y, por ende, es ámbito de la producción y reproducción (también del consumo) de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida.

Surge así un nuevo concepto de la eficiencia económica: es eficiente aquella economía o aquel proceso productivo que consigue integrar coherentemente la reproducción de la vida humana en este circuito natural. Este es el punto de vista crítico, la *eficiencia reproductiva*. La eficiencia abstracta o formal se circunscribe al ámbito reducido de la racionalidad medio-fin. En cambio, la eficiencia reproductiva, si bien toma en cuenta el aspecto formal de las decisiones y acciones económicas, las inscribe en un ámbito más amplio, el de la *racionalidad reproductiva*, el cual se ocupa de las condiciones de existencia y sostenibilidad de la vida humana.

La teoría neoclásica dio un giro radical en este sentido, al abandonar el ámbito de la reproducción de la vida y concentrarse casi exclusivamente en la asignación (óptima) de los recursos escasos, ámbito de la administración de la escasez. Lo económico es visto ahora como el campo de decisiones sobre medios escasos en función de fines alternativos (y dados), y en el cual ya no tiene sentido la afirmación de algo como una *última instancia económica*, tan relevante en la economía política clásica, al igual que en Marx.

La economía clásica que Marx critica, también parte de este ámbito de reproducción de la vida, aun así tiene un límite infranqueable: no lo acepta como *criterio de racionalidad*, y lo reduce en gran medida a la reproducción de los "factores de la producción" (fuerza de trabajo y "aparato productivo"). Para Marx es criterio de racionalidad, y además es *criterio ético*. Lo racional y lo ético no están disociados, es la *racionalidad reproductiva*.

No obstante, aunque de una forma incoherente, contradictoria y a veces cínica, incluso economistas como Adam Smith y Max Weber tienen que acudir en sus análisis a esta racionalidad de las condiciones de posibilidad de la vida, pues ninguna economía real puede subsistir (no al menos por mucho tiempo) si no respeta al menos en cierto grado esta racionalidad reproductiva, aun cuando no sea este su criterio de racionalidad (en el capitalismo

los en papilla para el uso doméstico de la burguesía los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás, y que por lo demás se contenta con sistematizar, pedantizar y proclamar como verdades eternas las ideas banales y engreídas que los agentes del régimen burgués de producción se forman acerca de su mundo, como el mejor de los mundos posibles" (Marx, 1973, tomo I: 45). Pero además: "Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" (Marx, 1973, tomo III: 768).

tal criterio es la ganancia, la máxima tasa de crecimiento o la "competitividad"). Esto es claro en el caso de la teoría clásica del salario, la cual se basa en la necesaria subsistencia de los obreros y, por consiguiente, esta subsistencia o reproducción se la entiende con independencia de la escasez relativa en el mercado, condición por completo ignorada en la teoría neoclásica del equilibrio general. Sobre esta base (el salario de subsistencia) construye Malthus su teoría de la población y su reproducción. Y al lado de la reproducción de la fuerza de trabajo aparece la reproducción del propio aparato productivo: para que haya producción continua, la maquinaria que se desgasta tiene que ser constantemente reemplazada y por tanto reproducida. Es éste el "enfoque reproductivo" de los economistas clásicos (y en esencia, también, el de los neo-ricardianos o sraffianos).

Pero veamos específicamente cómo introduce Adam Smith el criterio de la reproducción:

> En una sociedad civil, solo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es como la escasez de hombres, al modo de las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud o busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo (Smith, 1986: 124).

Es un texto impactante, y hasta brutal, no obstante tiene la ventaja de reconocer que existe un circuito natural de la vida humana, aunque no se lo acepte como criterio de racionalidad. Todo lo contrario, es el mercado el que actúa aquí como criterio de racionalidad y éste rige sobre el circuito natural de la vida humana, determinando quiénes viven y quiénes no. La prosperidad ("el estado de propagación") se funda en el *sacrificio de los sobrantes* (mecanismo de regulación de la escasez de hombres), siempre que esto sea necesario. Es un texto cínico, pero no hipócrita.

El 'laissez faire, laissez passer' se transforma en el 'laissez faire, laissez mourir'. Dejar morir, dejar caer en la enfermedad, la miseria o la exclusión, morir sepultado en una mina de carbón, etc.; quizás no es matar de forma directa y premeditada. La ley no permite matar, sí permite dejar morir y llevar a las personas (y a la naturaleza) a situaciones en las cuales, si bien lenta o accidentalmente, están condenadas a morir. Para Adam Smith, es el sacrificio necesario de los sobrantes. Para la actual estrategia de acumulación de capital a escala mundial (globalización), son las víctimas de la libertad, porque la ley instrumentalizada por la maximización de la ganancia es considerada ley de la libertad. Y la libertad tiene que ofrecer sacrificios humanos para poder asegurar el bien de todos.

Marx cambia de raíz este punto de vista, y lo hace en dos sentidos claramente explícitos. En primer lugar, sustituye la reproducción "de los factores" por la reproducción del *ser humano* y, por ende, de la *naturaleza* proveedora de los valores de uso ("las dos fuentes originarias de toda riqueza"). Y en segundo lugar, el mercado no es ya el criterio de racionalidad sobre la vida, sino al contrario, la *reproducción de la vida* es el criterio con el que debe evaluarse al mercado y a cualquier otra relación social institucionalizada. Como corolario, la reproducción material de la vida humana aparece como última instancia de todas las decisiones económicas y políticas, siendo la reproducción de "los factores" una consecuencia de la reproducción material de la vida humana. Y estos son los nuevos puntos de partida que permiten a Marx "poner de pie lo que antes estaba de cabeza".

La cita de Smith, aunque de manera invertida, permite ver el problema: las condiciones de reproducción de la vida y su criterio de racionalidad. El gurú del neoliberalismo actual, F. Hayek, lo presenta todavía de un modo muy similar a Adam Smith.

> Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato (Hayek, 1981).

En nombre de la "sociedad libre" (el capitalismo) y de la ética del mercado ("la propiedad privada y el contrato") se sugiere como criterio de racionalidad esto que Hayek llama el "cálculo de vidas", que en realidad es un cálculo de muertes. Con todo, este supuesto cálculo no tiene en realidad nada de cálculo, porque para un cálculo de este tipo no existe ninguna medida cuantitativa que lo sustente. Tiene un solo resultado: las víctimas fatales no importan, son sacrificables.

Ambas citas, la de Smith y la de Hayek, poseen sin embargo una ventaja: dejan ver con claridad el punto de vista desde el cual se entiende la racionalidad de la ley (y la ética) del mercado. Pero cuando L. Robbins (1932) define que el objeto de la teoría económica es "la explicación de la asignación de

recursos escasos susceptibles de usos alternativos", borra toda alusión (invertida o no) al reconocimiento del circuito natural de la vida humana (además de instaurar definitivamente el enfoque lineal de la racionalidad medio-fin). Más aún, para la teoría del equilibrio general (la representación más avanzada y difundida del pensamiento económico dominante) el problema último consistiría en

> ...asignar esos recursos dados a sus mejores utilizaciones, para así poder satisfacer el mayor número de necesidades [en realidad, preferencias], compatible con esos recursos dados (Ahijado, 1985: 14).

El resultado: una economía de libre mercado, en condiciones de competencia perfecta, produce tal optimalidad en el bienestar social (teorema de la mano invisible).

De esta manera, la teoría económica neoclásica oculta y pretende suprimir el problema, al concentrarse en el ámbito de la escasez y de las preferencias, postulando como extraeconómico todo el conjunto de decisiones que gira en torno a las necesidades corporales y a la relación vida/muerte. En nombre de la competencia perfecta y el 'homo economicus' calculador y maximizador, las necesidades corporales del ser humano concreto son consideradas distorsiones por eliminar; y el sometimiento a la ley del valor (ley del mercado), la verdadera libertad.

Tenemos la ley del mercado como ley absoluta, frente a la cual todos los intentos para asegurar la vida humana y de la naturaleza son denunciados como distorsiones del mercado y, consecuentemente, reprimidos. Se trata, no obstante, de algo muy diferente: la ley del mercado, transformada en ley absoluta, distorsiona la vida humana y la de la naturaleza entera, en un grado tal que esta propia vida está hoy amenazada. Y este criterio obliga a una *intervención sistemática del mercado* para supeditarlo a la vida humana.

Por tanto, de aquí debe arrancar la crítica de la teoría económica actual, haciendo explícito el texto de Smith y el de Hayek (con su lógica sacrificial y su cálculo nihilista) y su ocultamiento por parte de la teoría económica neoclásica; anteponiendo a la racionalidad instrumental medio-fin una racionalidad reproductiva que, sin pretender abolir la primera (ni al mercado), la trasciende y la subordina al circuito natural de la vida humana. Este es el punto de vista de la crítica a partir de la cual surge un marco categorial propio, al que denominamos *una economía orientada hacia la reproducción de la vida humana* (naturaleza incluida), o resumidamente, *una economía para la vida* (Hinkelammert y Mora, 2008).

Bibliografía

Ahijado, Manuel. *Economía de mercado y equilibrio general*. Madrid, Pirámide, 1985.

Fromm, Erich (ed.). *Marx y su concepto del hombre*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1964.

Hayek, Friedrich Von. Entrevista en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 19.04.1981.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry. *Hacia una Economía para la Vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Cartago (Costa Rica), Editorial Tecnológica, 2008, ed. ampl. (1a. ed.: *Hacia una Economía para la Vida*. San José, DEI, 2005).

Luri Medrano, Gregorio. *Prometeo. Biografías de un mito*. Madrid, Trotta, 2001.

Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973, 3 tomos.

Marx, Karl. "Tesis sobre Feuerbach", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1976.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. "Manifiesto del Partido Comunista", en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, 1976.

Robbins, Lionel. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London, Macmillan, 1932.

Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. San José, Universidad Autónoma de Centroamérica, 1986, 3 tomos. ■

NOVEDAD DEI

Siglo XXI: Crisis de una Civilización
¿Fin de la historia o el comienzo de una nueva historia?

Wim Dierckxsens
Antonio Jarquín
Paulo Campanario
Paulo Nakatani
Reinaldo Carcanholo
Rémy Herrera

Observatorio Internacional de la Crisis

COLONIALIDAD Y OTREIDAD: UNA INDAGACIÓN TEOLÓGICA

Diego Irarrázaval *

En todo el mundo existen aproximadamente 350 millones de personas indígenas; ellas tienen unos cinco mil lenguajes/culturas, y son responsables por el 95% de las diferencias culturales existentes en el planeta [1]. ¿Qué se hace? ¿Integrarlos y anularlos? ¿Interactuar y crecer desde nuestras diferencias? La mayor parte de las políticas institucionales son integracionistas: el progreso económico, planes sociales y religiosos, educación, turismo, medios de comunicación. Todo esto trae algunos beneficios a la población autóctona y mestiza. Pero a fin de cuentas, el neocolonialismo implica ser asimilado al orden vigente.

Existe cierto temor a reconocer al otro, porque ello nos desinstala e interpela. La verdad es que la otreidad [2] y el interactuar ustedes-nosotros es fascinante. Se cuida al otro al amarse a uno mismo de forma no-yoísta. Las raíces y trayectorias propias salen al encuentro de otras raíces y trayectorias. Dentro y fuera de lo propio existe otreidad. La interacción es entre diferentes y va más allá de ella. Se manifiesta la Amable Presencia que envuelve lo propio y lo diferente, y Ella transforma la humanidad y la creación.

1. Pueblos aprisionados; fe sin barreras

En lo cotidiano la población indígena reafirma capacidades propias y las conjuga con otros grupos humanos. Por ejemplo, la economía moderna es supeditada a *uywaña*, a criar vida [3].

Por otra parte, hay oscuridad y ambivalencia. Muchos imitan a los de arriba. Existe autonegación cultural, que a algunos les lleva a cambiarse apellidos [4]. En general, las poblaciones originarias se mueven entre dos polos: el ser autóctono-moderno, por un lado, y el autoencarcelarse en la colonialidad, por otro lado. En cuanto a los profesionales no indígenas, existen sutiles vías de cooptación. La labor teológica latinoamericana ¿sobrepasa las estructuras neocoloniales?

La herencia histórica es pesadísima. El régimen de cristiandad durante varios siglos ha sacralizado estructuras asimétricas. Es cierto que hoy son escasos los rasgos coloniales. Sin embargo, la función sacralizadora ha sido trasladada al progreso moderno.

El contacto con realidades autóctonas se desenvuelve en varias direcciones. Una postura ahistórica y romántica exalta lo catalogado como no occidental. Otra vía es la selección de algún rasgo; por ejemplo, cuidar el medio ambiente, lo comunitario, el arte, la fiesta, la calidad espiritual. Otra ruta es confrontar la autocolonización indígena, y positivamente favorecer la autogestión, con medios modernos y con una fe cristiana no discriminatoria.

La experiencia eclesial de la fe sobrepasa barreras discriminatorias. La Revelación es como fuente de cálida luz y de fecunda agua, que beneficia a to-

---

* Teólogo y sacerdote chileno, autor de diversos escritos. Este ensayo ha sido publicado en la revista *Concilium* (2009).

[1] América y el Caribe tienen 42.654.652 millones de indígenas (del total de 826.790.600 habitantes). Ese 5,15% de la población atesora la casi totalidad de nuestras diferencias culturales.

[2] Científicos y filósofos han indagado la "otreidad". Ver Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, ("entre" es la "protocategoría de la realidad humana... el uno con el otro", pág. 147); Emmanuel Levinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-Textos, 1993; Enrique Dussel, *1492, O encobrimento do Outro*. Petrópolis, Vozes, 1993; Raúl Fornet, *Filosofía intercultural*. México, D. F., Universidad Pontificia de México, 1994; Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI, 1996; L. C. Restrepo, "Invitación a la ecosofía", en Antonio Elizalde (comp.), *Las nuevas utopías de la diversidad*. Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, 2003; Maximiliano Salinas, *En el cielo están trillando*. Santiago de Chile, USACH, 2000; Humberto Giannini, *La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*. Santiago de Chile, Catalonia, 2007.

[3] Con respecto a principios autóctonos ver Juan Van Kessel; H. Larraín, *Manos sabias para criar la vida*. Quito, Abya Yala, 2000; Frederique Apffel-Marglin, *The spirit of regeneration. Andean culture confronting Western notions of development*. London, Zed books, 1999; Luz Donato y otras, *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá, Equilátero, 2007.

[4] En medio de muchas situaciones, una me golpeó más: la familia amiga que cambió su apellido; de ser Sayritupac (bella denominación del *runa simi*, hablar de la gente quechua) pasó a ser Aguilar.

dos los pueblos. El Padre Dios "hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos" (Mt 5:45). Aunque hay ambigüedad en lo humano, existe luz adentro. "Que la luz que hay en ti no sea oscuridad" (Lc 11:35); más bien que sea en beneficio de los demás: "la luz de ustedes brille delante de la humanidad" (Mt 5:16). El don de la vida supera cualquier barrera.

La vida interactiva envuelve a distintos pueblos, a varones y mujeres, a diversas edades y trayectorias culturales. Somos más humanos ¿a pesar de, o bien, al interactuar con otros/otras? Las diversas mediaciones religiosas ¿apuntan hacia la misma Fuente de Vida? La reflexión creyente asume que "otros" y "nosotros" tenemos recursos espirituales y materiales en común (la luz y el agua, Mt 5:45). La polifonía espiritual que existe hoy se articula con la adhesión al Dios de Jesucristo.

A fin de cuentas, al reconocer la Presencia de Dios que sobrepasa barreras culturales/religiosas, también es encarada la maldad al interior de pueblos originarios colonizados. Al sopesar la condición humana salen a luz sus dimensiones malignas.

2. Encarar la maldad, y humanizarse

En estos contextos indígenas, afros, mestizos, la humanización se debe a la reciprocidad y no al antropocentrismo. La población andina valora la *kawsay* (vida humana-cósmica-divina). La comunidad afrodescendiente renace cada día con su *axé* (energía en cada entidad viviente). La gente mapuche existe gracias al *newen* (misterioso poder que todo lo envuelve). Las comunidades guaraníes buscan y encuentran *Yvy mara ei* (tierra sin males). En sectores populares urbanos lo más importante es *estar con y contra*, el vínculo positivo y negativo al colaborar, al pelear, al ser diferente.

Estos conceptos simbólicos son modos de comprender la salvación. Cabe reconocer la presencia del Espíritu de Cristo en medio de la gente común, en gratas convivencias urbanas que incluyen conflictos (*estar con y contra*), e igualmente reconocer al Espíritu en tradiciones como el compartir vida (*kawsay*), palpitar con energía (*axé*), estar en sintonía con poderes que nos envuelven (*newen*), peregrinar hacia la tierra sin males (*Yvy mara ei*). Es así como los pueblos de estas tierras acceden a la salvación, y lo hacen con mediaciones que empoderan y son utópicas y realistas.

El 2007, las Naciones Unidas establecieron la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Se les reconoce el derecho fundamental a ser iguales a los demás y también a ser diferentes [5]. Esto último es crucial. Las peculiaridades culturales y religiosas no obstaculizan la equidad, sino todo lo contrario.

Esto, ¿qué implica en el terreno ético? En términos cristianos, el discurso en favor de la igualdad va de la mano con reconocer diferencias (que no conlleven inequidad). En cuanto a lo teológico, cabe reconocer semillas, flores, frutos de la Revelación ofrecida a poblaciones no cristianas. El misterio de la encarnación humana de Dios despierta sensibilidad a otras vivencias humanas. Existe, pues, sintonía con diversas culturas y religiones donde el Espíritu de Dios está hondamente presente.

Pasemos a la manera de enfrentar males. Una gran cantidad de mitos hablan de vida y muerte, catástrofe y maldad [6]. Los dos últimos congresos de Teología India han examinado mitos fascinantes y sus implicancias para hoy [7]. Las presentaciones demostraron (entre otras verdades):

a) un eje de los mitos es alertar ante peligros y maldades, y

b) las personas frágiles tienen esperanza espiritual.

Los indoamericanos atesoran símbolos de destrucción, dolor, armonía. La mitología tiene calidad espiritual y colectiva; al narrar y celebrar sus mitos, la comunidad es robustecida.

Las comunidades autóctonas están hoy amenazadas y carcomidas por la maldad que viene de afuera y de adentro. Ellas son tratadas como objetos y así también suelen verse a sí mismas; hasta les compran su religiosidad. Ellas reciben migajas de beneficencia y del progreso turístico, retazos de ciencia y tecnología del desarrollo, precios bajos por su artesanía. Vale decir, son tratados como seres inválidos y folclóricos, y no como autogestionarios.

En el contexto contemporáneo cada entidad es cosificada incluyendo lo sagrado. Al respecto, Vincent Miller anota que la vivencia religiosa ha sido "sustituida por el consumo", que la tradición es hoy un *commodity*, y por eso propone que la población reapropie sus tradiciones ante la "erosión que acarrea

---

[5] Asamblea General de las Naciones Unidas (13.09.2007), introducción, y articulo 12. Ver IWGIA "Mundo Indígena 2008", en *www.iwgia.org*

[6] Ver Pierre Grimal, *Mitologías: del Mediterráneo al Ganges*. Madrid, Gredos, 2008; Claude Levi Strauss, *Myth and meaning*. New York, Schocken, 1979; Miguel León Portilla, *Literaturas indígenas de México*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1992; César Toro, *Mitos y leyendas del Perú*. Lima, A. F. A., 1990; Sonia Montecino, *Mitos de Chile*. Santiago de Chile, Sudamericana, 2003; José Manuel Mardones, *El retorno del mito*. Madrid, Síntesis, 2000.

[7] Cfr. Varios Autores, *E Tonantzin veio morar conosco. IV Encontro continental de teologia india*. Asunción, 2002; V Congreso en Manaos, Brasil, 2005, aún no publicado.

el capitalismo globalizante" [8]. La cosificación puede ser entendida como acción pecaminosa por parte de quienes controlan el proceso y asimismo por parte de quienes colonialmente somos cómplices y consumidores. Esto es, el mal es ejercido desde afuera y desde adentro.

Se cae una y otra vez en el pecado de cosificar a otros, a uno mismo, al ambiente, a entidades sagradas. Con realismo paulino cabe reconocer que "no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero... el pecado habita en mí" (Rom 7:19). Cabe por lo tanto una constante lucha contra estructuras de pecado, lucha consigo mismo, y en general una confrontación del mal que cosifica y del pecado que deshumaniza. Cabe, en positivo, la máxima bíblica: "cuanto quieran que les hagan los demás, háganselo ustedes a los demás" (Mt 7:12). Es decir, la relacionalidad en forma simétrica.

3. Otreidad autóctona e interactiva

Es bien sabido que la colonización ha sido reemplazada por el neocolonialismo [9]. De la grosera intervención económica y militar se ha pasado al control indirecto y a políticas de integración. En el pasado se intentaba eliminar lo indígena en la nación y hasta dentro de cada persona: "matar al Indio en la niñez" [10]. Hubo violencia económica, corporal, sociocultural, religiosa. La hubo de modo sistemático y con legitimación religiosa. En cuanto a la modernidad neocolonial, intenta ser flexible y postula la independencia política, pero pautas económicas, tecnológicas, militares, culturales, son impuestas a nivel planetario.

La situación contemporánea es la "colonialidad". Como ha señalado Aníbal Quijano, nos modernizamos empleando pautas foráneas [11]. Éstas son interiorizadas y reproducidas por la misma población. De la integración neocolonial se ha pasado a la participación protagonizada por los propios indígenas y demás sectores antes subordinados. Gradual y suavemente lo autóctono es integrado; y se logra la colaboración y complicidad de los mismos indígenas. Esta deshumanización por voluntad propia constituye una maldad más profunda.

En las relaciones Norte/Sur hoy sobresalen los tratados de libre comercio; esto puede ser llamado el gran parámetro neocolonial. Lamentablemente, esto ha sido aprobado por quienes gobiernan las naciones y por la gran mayoría de la población que presupone que tales tratados acarrearán mayor progreso. De hecho, todos quedamos con las manos atadas.

En estas circunstancias vuelve a ser valorada la mirada crítica hacia el neocolonialismo. Esto lo han hecho diversos sectores, incluyendo portavoces de la Iglesia Católica en América Latina y el Caribe. La Segunda Conferencia de Obispos (Medellín, 1968) recalcó que el continente sufre por el neocolonialismo, y de ello hay que liberarse a partir de nuestras capacidades culturales, sociopolíticas, económicas (Documento sobre Justicia, n. 13, Paz ns. 8-10, Laicos n. 2). Igualmente llamaron a "no incorporarlos a las estructuras culturales... que pueden ser opresoras... sino que ellos mismos sean autores de su propio progreso" (Educación, n. 3).

En Aparecida (2007), los episcopados del continente han introducido la temática de la otreidad; es necesario reconocer a indígenas y a afroamericanos como diferentes. La Quinta Conferencia propone que el indígena sea reconocido como "otro, diferente" (n. 89); que al tener contacto con ellos las "mentes sean decolonizadas"; que sean fortalecidos "espacios y relaciones interculturales" (n. 96). Ello ocurre —según Paulo Suess— gracias a proyectos históricos llevados a cabo por el "otro" [12]. Puede añadirse: hay que descolonizar estructuras eclesiales y formulaciones teológicas que imitan lo elaborado en otras latitudes.

Una cosa es la intención positiva, y otra cosa es ser concretamente recíprocos y forjar una nueva humanidad. En el caso del progresismo cristiano, éste incorpora alguna temática indígena e intenta ayudar a sectores postergados. Lamentablemente, su marco es la integración del marginado al progreso. La población indígena será asimilada dentro del desarrollo nacional; ella será ciudadana moderna y ya no atada al pasado autóctono. Esta estrategia forma parte de manera implícita de la labor teológica y pastoral. La estrategia integracionista deshumaniza porque tiende a la uniformización hacia arriba.

---

[8] Ver Vincent J. Miller, *Consuming religion, christian faith and practice in a consumer culture*. New York, Continuum, 2005, págs. 225s; Nicholas Abercrombie y otros, *Sovereign individuals of capitalismo*. London, Allen, 1986; Zygmunt Bauman, *The individualized society*. Oxford, Polity, 2001.

[9] En los inicios de las Naciones Unidas (1945), un tercio de la población mundial estaba bajo régimen colonial. El año 2000, menos de dos millones de personas vivían en áreas sin autonomía política. Factores globales (finanzas, medios de comunicación, tecnología, entre otros) hacen que hoy la mayor parte del mundo sufra la "colonialidad". Ver Fernando Coronil, *Naturaleza del postcolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo*, 2000 (www.clacso.org); Denise Arnold, "Del desarrollo de la colonización hacia la descolonización del desarrollo", en *Religión y Desarrollo*, 1/1 (2007), págs. 26-32; 1/2 (2007), págs. 26-31.

[10] El Primer Ministro S. Harper (Congreso Canadiense, 11.06.2008) pidió disculpas a 55 mil niños/as mestizos y aborígenes recluidos en residencias blancas, y a la niñez que en internados cristianos fueron asimilados a la cultura dominante (y de ese modo era posible "matar al Indio en la niñez"). Ver el racismo cultural en ocho países: Teun van Dijk (coord.), *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona, Gedisa, 2007.

[11] Ver Aníbal Quijano, "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en R. Briceño León; H. Sontag, *Pueblo, época, y desarrollo*. Caracas, Nueva Sociedad, 1998, págs. 139-155.

[12] Paulo Suess, *Evangelizar a partir dos projetos historicos dos outros*. São Paulo, Paulus, 1995, y "Lugar de la Misión y perspectivas misioneras en el documento de Aparecida" (COMLA, Quito, 2007).

Cabe reconocer la existencia de sujetos teológicos autóctonos (no solo son "temas"). Cabe acoger su sabiduría creyente (y no solamente sus "valores"). Esto permitiría intercambios críticos y constructivos. Además, la teología dialogal permite a especialistas dar aportes sistemáticos a comunidades indígenas para que ellas continúen con sus búsquedas y elaboraciones.

La cuestión principal es qué es relevante para la población originaria en su proyecto de vida entrelazado a otras vías humanas. En las teologías indígenas "el acento es la misma vivencia de la transcendencia, que se comunica en lenguaje simbólico", como explica Eleazar López [13]. Hay pues otra vivencia humana, cósmica, espiritual; esto implica otros modos de entender y actuar, y otras imágenes de la deidad.

Pues bien, la identidad conlleva interactuar con la otreidad. Sujetos y procesos interculturales permiten sentir y comprender a Dios con mayor profundidad. Así ocurre en ambientes mestizos, en sectores migrantes que rehacen espiritualidades, en la multitud juvenil con simbología propia e inédita comunicación con lo sagrado, en muchas personas hoy sensibles a la biodiversidad. Desde estos escenarios heterogéneos es invocado el Dios de la Vida.

Cada comunidad es convocada a creer en el Dios de Jesús, a creer en el cariñoso *Abba* cuya acción salvadora abarca a toda la humanidad a partir de los últimos. Se trata de una fuente de Vida presente en cada pueblo pero sin encerrarse en cada uno. No es una deidad nacionalista y guerrera (como *Yahve Sabaot* de algunos pasajes bíblicos), ni es el *Omnipotens* de imperios clásicos y del autoritarismo moderno. Gracias a vivencias del Dios vivo son impugnados los "omnipotentes" que destruyen lo diferente. Así ocurre en la genuina espiritualidad de gente pequeña de la tierra.

4. Innovación teológica

La acción divina no discrimina; da luz a todo ser viviente y hace llover sobre buenos y malos. Recibimos el don de formar parte de un cristianismo sin discriminaciones, de una fe concreta y universal. Las señales del Verbo son semillas pequeñas y fecundas. Apreciamos las *semina Verbi* (AG 11) en la cotidianeidad cultural y espiritual de los pueblos del universo. Son semillas que desenvuelven tallos, troncos, ramas, flores, follaje, frutos.

Pido permiso a las comunidades originarias para comentar desafíos a largo plazo. No hay que confrontar únicamente las hábiles y maquilladas estrategias neocoloniales (que afectan los espacios eclesiales y la producción teológica). Es además necesario encarar la problemática adentro: la colonialidad ha penetrado en los conceptos sobre Dios y en los modos de ser cristiano. La espiritualidad indígena es evaluada según parámetros de otras culturas. Aunque esta agresión viene de afuera, principalmente se afianza desde adentro. Los pueblos de América Latina y el Caribe autorreproducimos la deshumanización.

Por eso la pecaminosa maldad tiene que ser confrontada en estructuras inhumanas y dentro de cada persona. Vale hacerlo desde las propias responsabilidades (y sin la típica descarga de culpa hacia los demás). La perspectiva evangélica es radicalmente humilde, e incompatible con la superioridad de Occidente que excluye al diferente. La reflexión en torno a la Buena Nueva no intenta purificar al diferente, ni ubica al indígena fuera de la historia de salvación (al atribuirle apenas una religión natural). Dicho de manera positiva: cada trayectoria humana tiene acceso a la salvación en Cristo. Es un don gratuito y universal que transforma a cada pueblo y constituye un bello mosaico de símbolos de la Vida.

Gracias a Dios existen teologías en sintonía con la humilde Encarnación (que destrona a poseedores de la verdad); en sintonía con el Resucitado que convoca universalmente (y da su Espíritu a toda la humanidad). Esto conlleva impugnar doctrinas envueltas en parámetros de superioridad, porque no concuerdan con el llamado a "practicar la equidad y... caminar humildemente con Dios" (Miqueas 6:8).

En este continente y en el mundo de hoy cada asociación humana busca vida en abundancia, desde sí misma e interactuando con otras. Esto caracteriza el polifacético pensar indo-afro-mestizo. En un sentido teológico, es admirable que sean atribuidos nombres y rostros inculturados e interculturales al Dios de Jesucristo. Esto invita a hacer teología de modo in-cultural e inter-cultural. Esta reflexión es autogestionaria, desde las comunidades de base y los diversos ministerios en la Iglesia.

Cada comunidad —en contacto con comunidades diferentes— busca y encuentra al Otro presente en la humanidad y la creación. En el caso de la población autóctona y mestiza, la genuina teología no las coopta. Ella tampoco descalifica las espiritualidades diferentes al mensaje cristiano. Tal procedimiento no solamente deshumaniza, también es contrario a la Buena Nueva. El sol resplandece y la lluvia beneficia a todos y todas, sin discriminaciones ni barreras. Ojalá cada labor teológica sea como una mesa redonda, donde diversas voces creyentes se entrelazan en favor de la Vida.

---

[13] Eleazar López, *Teología india*. Cochabamba, Verbo Divino, 2000, pág. 30; ver Vicenta Mamani, *Ritos espirituales y practicas comunitarias del aymara*. La Paz, 2002; Juan Tiney y otros, *Tierra y espiritualidad maya*. Cobán, Ak´ Katun, 2000; Domingo Llanque, *Vida y teología andina*. Cusco, CBC/IDEA, 2004; VV. AA., *Pastoral Indígena y Teología India*. Bogotá, CELAM, 2005; Víctor Bascope, *Espiritualidad originaria*. Cochabamba, Verbo Divino, 2006; Ramón Curivil, *La fuerza de la religión de la tierra*. Santiago de Chile, UCSH, 2007.

NUESTRA AMÉRICA HACIA SU SEGUNDA INDEPENDENCIA

Arnoldo Mora Rodríguez

1. El título que he dado a esta reflexión que busca brindar una visión panorámica y esbozar un análisis de lo que está pasando en esa América que se sitúa al Sur del río Bravo, es deliberadamente martiano. En su célebre ensayo, significativamente denominado *Nuestra América*, el Apóstol confiere a ese inmenso territorio que fuera por casi cuatro siglos colonia del primer gran imperio de Occidente que diera origen a la modernidad como era el imperio de Castilla, y al otro imperio de la península Ibérica, el portugués, una connotación no ya anticolonial sino antiimperialista. En concreto, se trata de diferenciar a la América Anglosajona que para José Martí era la otra América, la América que no es nuestra, pero que define al otro por no decir a nuestro adversario histórico, aquel que nos niega como sujetos de nuestra historia. Con ello Martí básicamente enfatiza nuestra identidad, no solo cultural (no hablamos inglés ni somos anglosajones, pues somos mestizos como ya lo señalaba Simón Bolívar en su *Carta de Jamaica*), sino que busca su propia identidad política mediante un proceso histórico de liberación.

Es por eso que el propio Martí, en ese mismo ensayo, habla de que, lograda la independencia de la metrópoli colonial, España, ahora de lo que se trata es de forjar o construir la segunda independencia, aquella que rompa los lazos de la esclavitud imperial. En efecto, la independencia de Cuba y Puerto Rico, las dos grandes islas del Caribe, significó, no solo el fin de toda presencia colonial española en la región, es decir, la culminación de la heroica gesta de los próceres de la independencia encabezados por Bolívar, sino también y por desgracia, el inicio de una nueva dominación. Con el triunfo de la independencia de Cuba y Puerto Rico (1898) con la llamada "política del gran garrote" de Teodoro Roosevelt, se inició la fase históricamente madura del imperialismo estadounidense. Por eso había de seguido que emprender la histórica tarea de realizar nuestra segunda y plena independencia, tarea que ha ocupado y preocupado a los pueblos de Nuestra América tanto durante todo el siglo XX como el presente que apenas comienza, y cuyos resultados en tierra firme se empiezan a manifestar en forma amplia desde los albores del siglo XXI y, con ello, la construcción de nuestra plena soberanía. El papel y la voz propia en el concierto de naciones, apenas principia a manifestarse. La utopía del Libertador y la profecía del Apóstol, comienzan a hacerse realidad.

2. Pero eso se ha dado en dos etapas hasta el presente. La primera es la iniciadora, que acontece, como todos los inicios en nuestra historia, en el mar Caribe. La segunda etapa se lleva a cabo con más amplitud, aunque no total, al menos todavía, en América del Sur. Ambos movimientos históricos portan el signo ideológico y movilizador de las dos figuras históricas más representativas del siglo XIX, como son Bolívar con el que se inaugura ese siglo históricamente, y Martí con el que culmina. No es por casualidad que la primera fase de esta etapa de la segunda independencia, como lo recordara la Segunda Conferencia de La Habana (1961), ocurriera en una isla del Caribe, la más grande, en lo que se ha

llamado *la Revolución Cubana*, y el comienzo del siglo XXI y, con ello, el lanzamiento de una nueva etapa de nuestra segunda independencia en tierra firme, se diera en el triunfo electoral de Hugo Chávez (1998) y el inicio de lo que él ha llamado *la Revolución Bolivariana*.

Hoy ambos procesos revolucionarios han cambiado todas nuestras perspectivas políticas e, incluso, están cambiando igualmente la geopolítica mundial; lo cual no constituye ninguna exageración, pues la segunda independencia, como lo he indicado, se libra contra la primera potencia política y militar del mundo, la única superpotencia que ha quedado después del derrumbamiento del campo socialista en Europa del Este, liderado por la antigua Unión Soviética. Con ello la superpotencia estadounidense se convirtió en un imperio universal, si bien presenta ahora muestras de estar en franca decadencia.

Es de señalar, insisto, que no es por casualidad (en la historia, como en la naturaleza, las casualidades no existen) que todo se haya iniciado en el mar Caribe. Desde nuestra incorporación a la historia universal y a la civilización occidental cristiana en concreto, aunque no por un proceso de evangelización inspirada en el testimonio de la fe, sino de dominación militar cuya justificación ideológica lo brindaba la incorporación a la Iglesia Católica como parte del proceso de dominación imperial castellano. Así, cuando se dice que Cristóbal Colón llegó a lo que hoy es el continente americano o Nuevo Mundo, en realidad se está diciendo que no pasó de lo que hoy es la desembocadura del río Orinoco, actualmente territorio venezolano. El primer grito de independencia de estas tierras se lanzó desde Haití (1805) y, con ello, se logró la primera emancipación de una nación compuesta por esclavos negros. La campaña militar liderada por Bolívar, esta vez definitiva, en pro de la independencia, parte de Jamaica y con el apoyo del gobierno haitiano. La primera gran derrota del incipiente imperialismo estadounidense, esta vez hegemonizado por los esclavistas del Sur de los EE. UU., ocurre en la guerra centroamericana contra los filibusteros (1856); esta guerra fue liderada por el presidente costarricense Juan Rafael Mora Porras. La más importante revolución agraria de la historia, con la que da comienzo el siglo XX de Nuestra América, se escenificó en México, que también forma parte de la cuenca del mar Caribe. El surgimiento de la guerra de guerrillas en la edad contemporánea y la gran lucha antiimperialista y nacionalista tuvo como teatro de acción a Nicaragua (1926) con Augusto César Sandino. La única revolución socialista actual en Occidente se dio en Cuba (1959). La reconquista del Canal de Panamá, la vía interoceánica más importante del comercio mundial, es lograda gracias a la firma del tratado Torrijos-Carter (1973). El primer movimiento guerrillero que triunfa y conforma un gobierno popular en tierra firme, se da en la Nicaragua sandinista (1979). La lucha por la segunda independencia en territorio continental y con lo que se da comienzo al siglo XXI (1998) en Nuestra América, de igual modo tiene lugar en otro país caribeño como es Venezuela. Por último, el primer país latinoamericano considerado una potencia mundial emergente y que es, geográfica y demográficamente hablando, el mayor de Nuestra América, Brasil, posee una dimensión geográfica y cultural caribeña, como es el llamado Nordeste, de donde es nativo el presidente Lula.

En consecuencia, la cuenca del Caribe se ha convertido en el centro de gravitación de la política y la historia del Nuevo Mundo. Y eso, no solo por razones históricas, como acabo de mencionar, sino, ante todo, por razones geopolíticas. El mar Caribe es un lago que une a las dos moles, la del Sur y la del Norte, de nuestro continente, es la puerta que abre a toda Nuestra América al océano Atlántico que, desde la llegada de Colón a estas tierras y hasta la década de los ochenta del siglo XX, era la principal vía de comercio del mundo. Gracias al Canal de Panamá, une a los dos más importantes océanos del planeta, porque en sus aguas navega más del 70% del comercio mundial. Es por eso que siempre fue un espacio de guerras entre las potencias coloniales europeas adversarias de España y el escenario de uno de los mayores oprobios de la historia de la humanidad, como es la trata de esclavos negros. Hoy posee una identidad cultural propia gracias a su música, que hace danzar al mundo entero, y es la cuna de la cultura afroamericana, una de cuyas familias vive en la Casa Blanca.

Además de lo dicho, ahora se añade un elemento nuevo, cual es que el mar Caribe es un inmenso lago de petróleo. Mas aún, Venezuela posee las mayores reservas petroleras del planeta en un momento en que se anuncia que, para las dos próximas décadas, sobrevendrá el fin de los hidrocarburos como fuente principal de la energía que mueve la industria, el comercio y los transportes del mundo. Todo lo cual, evidentemente, hace del mar Caribe el epicentro de las luchas antimperialistas. Es por eso que la era imperialista estadounidense, en su fase madura, se inicia con la intervención de los EE. UU. en la etapa final de la Guerra de Independencia de Cuba (1898), como lo señalábamos líneas arriba. Desde entonces, el mar Caribe se ha convertido en un lago estadounidense.

3. En la actualidad, la gran batalla por nuestra segunda y definitiva independencia se libra allí, no obstante se ha extendido a todas las latitudes de Nuestra América, aunque de modo especial ha

tomado inspirado y esperanzador vigor en América del Sur. Solo cuando este panorama histórico y geopolítico se tiene presente, se está en capacidad de entender lo que está pasando en América Latina y el Caribe desde los albores del siglo XXI (1998) con el triunfo electoral de Chávez en Venezuela, luego de haber fracasado en su intento por obtener el poder mediante un golpe de Estado, pero que lo catapultó como principal y más popular figura nacional de oposición radical frente a la insoportable situación a que habían llevado al país los dos grandes partidos políticos tradicionales. Al socavar mortal y fulminantemente la hegemonía que, desde la caída del dictador Marcos Pérez Jiménez (1959) mantenían ambas agrupaciones, Chávez consiguió cambiar de forma radical el panorama político, de su país y también de todo el continente, pues demostró que un proceso revolucionario podía llevarse a cabo a partir de un triunfo electoral. Un triunfo electoral que parecía no tener ningún futuro como vía para lograr cambios sustanciales en favor de la justicia y dignidad de las mayorías, después del golpe de Estado del general Augusto Pinochet en Chile (1973) en contra de una experiencia que había ilusionado a las masas empobrecidas en todo el continente, como fue la de la Unidad Popular que unía, incluso, a los cristianos en igualdad de condiciones.

El triunfo, la consolidación y el prestigio internacional de Lula, un antiguo dirigente sindical obrero formado en las comunidades eclesiales de base de la Iglesia Católica de Brasil, el país más grande de la región, le ha cubierto las espaldas a Chávez frente a una eventual guerra contrarrevolucionaria y ha permitido consolidar la ansiada unidad de los países del Sur, que se da asimismo en los campos económico (Mercosur), político (Unasur), de la comunicación (Telesur y Radio Sur) y financiero. Además de planes de cooperación propios de Venezuela, como Petrocaribe, que abarca igualmente a las islas del Caribe de habla inglesa.

Más aún, esta autonomía de los países del Sur se hace evidente a los ojos de propios y extraños cuando por la vía diplomática y el diálogo interregional se busca solucionar los conflictos surgidos entre la Colombia de Álvaro Uribe y los países circunvecinos, excluyendo a los EE. UU. Tanto la escogencia por aclamación de un secretario general de la Organización de Estados Americanos que en modo alguno era el candidato de Washington como el papel secundario desempeñado en la solución por la vía diplomática y política, cuando ya sonaban tambores de guerra, de aquellos conflictos regionales, son una muestra palpable del declive de la hegemonía imperial de los EE. UU. Esto mismo se reflejó en el reconocimiento unánime de todos los países latinoamericanos y caribeños de la Cuba revolucionaria.

Con todo, la presencia imperial sigue siendo muy fuerte, hasta el punto de que Nuestra América se encuentra dividida en dos o, más exactamente, tres regiones:

- La regida por gobiernos que en diversa medida muestran una opción clara en defensa de los intereses populares y de la soberanía nacional política y económica, como son Venezuela, Bolivia —donde, valga la pena enfatizarlo, por primera vez en quinientos años gobierna un líder indígena—, Ecuador y, en menor medida, Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay.
- Frente a este bloque se ubica el conformado por gobiernos conservadores, como Chile y Perú. Por otro lado, incluso geográficamente, están los países dominados por el imperio, que cada vez los militariza más so pretexto de combatir el narcoterrorismo, como son México, Colombia, Costa Rica, Panamá y Honduras luego del golpe de Estado; es decir, casi toda Centroamérica, con la excepción de la Nicaragua de Daniel Ortega y, en menor medida, la de El Salvador de Mauricio Funes. Por su parte, Guatemala se debate en una lucha por combatir el terrorismo y el racismo por lo que resulta difícil clasificar el gobierno de Álvaro Colom, cuyo mérito, sin embargo, es que consiguió —por primera vez desde la caída de la democracia de Jacobo Arbenz (1954)— construir un gobierno no impuesto por los militares y la oligarquía, si bien es en extremo débil y ha estado a punto de ser derribado dado el poder que todavía conservan esas fuerzas reaccionarias, hoy fuertemente penetradas por los carteles del narcotráfico.
- La tercera región o bloque de países lo constituyen las islas del Caribe. Allí se libra una dura lucha por su autonomía, tanto económica y política como cultural, que en estos momentos encuentra su expresión más firme y heroica en la resistencia iniciada por las universidades en la colonia estadounidense de Puerto Rico. De nuevo, el Caribe es protagonista. De hecho, nunca ha dejado de serlo durante estos quinientos años de historia y de luchas ininterrumpidas de nuestros pueblos por su segunda y plena independencia.

Es por eso que mi última palabra en este breve vistazo a la situación actual de Nuestra América, solo puede ser un llamado a la solidaridad internacional en favor de las luchas de estos pueblos, cuya ubicación geopolítica los convierte en protagonistas permanentes de nuestra historia y en firme esperanza de nuevos mejores tiempos, para ellos y para todos los pueblos del Tercer Mundo. ■

1810-2010: NADA QUE CELEBRAR, MUCHO QUE ORGANIZAR

Rafael Agacino [1]

Compañeros que llevan adelante una iniciativa de prensa independiente en Concepción, *Resumen* [2], me solicitaron respondiera a la siguiente pregunta: *"¿Qué tan independiente es Chile hoy?"*. Esta pregunta y sus respuestas están comprendidas en un esfuerzo por reunir y difundir opiniones alternativas frente a la abrumadora maquinaria ideológica que ha puesto en marcha el bloque en el poder, que además en esta coyuntura histórica cuenta a este respecto con la anuencia de fuerzas supuestamente críticas, pero que añoran ser reconocidas como parte de la República y sus instituciones. Intento en lo que sigue ensayar una respuesta que satisfaga la intención mencionada y contribuya a develar las sutiles trampas de la iconografía de la dominación.

En primer lugar, tiene sentido preguntarse ¿quiénes somos ese "nosotros" implícito en la pregunta? En el siglo XIX habitaron este "trozo colonial", por arriba, la oligarquía criolla —mezcla de rentistas, capitalistas del comercio, del transporte y la extracción, y la burocracia religiosa y cívico-militar—, y por abajo, el artesanado, el peonaje y pueblos indígenas aún en franca resistencia e insumisos. El proceso de independencia, sabemos, no fue una obra de ese "nosotros" sino solo de una fracción de los de arriba, por más que segmentos populares e indígenas constituyeran una fuerza social de apoyo imprescindible. De los de abajo, muchos ni siquiera comprendieron el significado de la ruptura y otros tantos aprovecharon el desenlace para pasar a otra fase de la larga guerra contra el invasor.

Sabemos que aquí la independencia fue impulsada y organizada por los de arriba, que a diferencia de Haití o de otros territorios como la Gran Colombia o la mayor de las Antillas, la presencia "política" de los dominados fue subordinada, que su contenido descolonizador y popular, siempre subalterno, fue utilizado por una reconfigurada clase dominante para sus propios fines. En efecto, los colonialistas ahora devenidos "independentistas", "patriotas", "chilenos", tuvieron que hacer lo que toda elite de poder debe hacer para constituirse y legitimarse: proveerse de una identidad política-ideológica, de una iconografía, de una institucionalidad y de normas, todas condiciones necesarias para inventar, sobre un territorio originariamente robado, una nación, un Estado y un país a su imagen y semejanza.

Y este invento histórico, como antes la conquista y la colonización, se fundó en un *acto de fuerza*, fuerza ejercida ahora contra los realistas y sus aliados pero sobre todo contra los de abajo, fueran éstos los integrados al nuevo modelo de acumulación (los explotados), o bien los "extranjeros internos", los pueblos indígenas resistentes (los oprimidos). Por ello, este invento acaecido en la periferia de la economía mundial nació doblemente fracturado: el "nosotros" incluía en calidad de explotados a las masas trabajadoras destinadas a generar excedentes (primera fractura), y excluía, en calidad de oprimidos aunque no explotados, a los que había que desplazar o exterminar para continuar la ocupación y apropiación de tierras y demás recursos (segunda fractura). Estas fracturas serán el trasfondo estructural de la lucha de clases entre capital y trabajo y entre opresor y oprimido que recorrerá toda la historia de este invento llamado Chile.

---

[1] Investigador Plataforma Nexos.

[2] *www.rsumen.cl*

Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01494 5754

Toda la política, todas las estrategias y las tácticas, de los de arriba y de los de abajo, tendrán ese telón de fondo; desde el lejano pasado hasta este mismo instante cuando, en el norte, 33 mineros, enterrados a más de 700 metros, sufren la impudicia del capital, y en el sur, 32 presos políticos mapuches enfrentan esa misma impudicia del mismo capital, apelando al dramático recurso de la huelga de hambre.

En segundo lugar, debemos insistir en que el proceso de consolidación del capitalismo chileno ha requerido disciplinar social e ideológicamente a los *explotados incluidos* y a los *oprimidos excluidos*. La estrategia de disciplinamiento social y económico combinó garrote e imposición de la escasez. Las leyes contra el bandolerismo y el vagabundaje para forzar al trabajo asalariado, las guerras de pacificación para someter, desplazar y "liberar" tierras y recursos, y las múltiples formas de represión, dejaron una estela de lodo y sangre, fue la huella del capital obligando a grandes masas a emplearse para hacerse de las mercancías para vivir, y a otras, al éxodo hacia las profundidades o hacia los bordes del territorio para sobrevivir a la constitución de la Patria, de la República.

El disciplinamiento ideológico, buscando legitimidad y consentimiento, apeló al nacionalismo y al racismo. Al nacionalismo, porque se afanó por absorber lo popular en el "ser chileno", ora enalteciendo la imagen del "roto", el valiente y aguerrido defensor de la patria, ora apelando a la "chusma" cuando éstos, los incluidos súper explotados, maduraban en conciencia de clase. Y al racismo que, luego de la "pacificación", se transformaría lentamente en el sutil expediente que hasta hoy hace iguales a empleado y patrón frente a "los otros", los "indios", la masa excedente del territorio a la cual hay que negar. A éstos, los "extranjeros del interior", solo les queda el sometimiento, el silencio, la ausencia como pueblo, como cultura, como nación.

No son de extrañar entonces los *ce-hache-í-ele-é*, las banderas chilenas en el fondo del socavón, la valentía "del chileno", alentada y difundida por toda la prensa del poder, mientras el silencio, la negación, se reservan para las vidas que hora a hora continúan consumiéndose en las celdas de las chilenas cárceles del sur. Únicamente las franjas más conscientes de los explotados y oprimidos, únicamente los espíritus más sensibles, los luchadores a toda prueba, han sacado la voz denunciando la trampa ideológica y el cerco informativo del poder, un poder que ha colonizado nuestras mentes con su Patria y su "Raza".

Y en tercer lugar, no está demás recordar que la clase dominante reconfigurada al ritmo de la independencia, por más que apelara al nacionalismo frente a las masas, no asumió nunca un carácter "nacional" con intereses estructuralmente opuestos al orden mundial. Por el contrario, desde siempre ligó su ideología e intereses al centro. Y que no nos llamen a confusión las múltiples contradicciones fraccionales que la han acompañado, pues desde carreristas y o´higginistas a neoliberales y republicanos, pasando por liberales y conservadores, éstas se relacionaron más con las vicisitudes del propio centro metropolitano que con la emergencia de proyectos genuinamente "nacionales" con propósitos contrapuestos al capital mundial.

La economía chilena, desde el *boom* del trigo, del guano, del salitre, del cobre, o de los recursos naturales no cupríferos de nuestros días, así como la propia "sociedad chilena", ha sido en general una sociedad extravertida y dependiente. Por ello en el origen de la independencia, la disputa entre pro yanquis y pro ingleses; por ello ahora, después de casi un siglo de hegemonía estadounidense, la recolonización del territorio y sus riquezas por el imperialismo europeo, y en particular por el español. Casi pudiera decirse, rememorando a Luis Vitale, que las clases dominantes inventaron Chile para venderlo, que inventaron este artificio jurídico-político, este Estado, para expropiar a los originarios y para explotar a los trabajadores haciéndolos titulares de una supuesta ciudadanía reconocida por ese truco llamado Chile que hoy cumple doscientos años.

Así las cosas, la independencia ha sido, por una parte, un largo proceso de apropiación y expropiación de las fuentes de riqueza de los originarios, y por otra, de apropiación y expoliación del talento productivo de los nacidos y criados como fuerza de trabajo. Se trata de una independencia del capital, de una independencia cuyo lado oscuro ha sido y es la sistemática y creciente guerra contra la autonomía, soberanía, y libertad sustantivas de los oprimidos y explotados, valores que reconocidos episódicamente en las constituciones y leyes, se niegan diariamente en las prácticas vitales. El capital ha construido su *matrix* patriótica, racista y capitalista y se dispone triunfante a celebrar su cumple siglo. Es tarea nuestra, al menos en esta vuelta, aguarle la fiesta; ya habrá ocasión para enfrentarle en toda la línea y disputarle radicalmente el presente y el futuro. Por ello entonces, nada que celebrar, mucho que oranizar. ■

FOR USE IN LIBRARY ONLY
PERIODICALS

NOVEDADES DEI

Pensar a las personas jóvenes: más allá de modelos o monstruos

Mario Zúñiga Núñez

LA TRANSICIÓN HACIA UNA NUEVA CIVILIZACIÓN

El futuro de la humanidad desde una perspectiva histórica

Wim Dierckxsens

FOR USE IN LIBRARY ONLY
PERIODICALS

Corporeidad

Una reflexión ético-teológica

XXI Century: Crisis of a Civilization The end of history or the birth of a new society?

Wim Dierckxsens
Antonio Jarquín
Paulo Campanario
Paulo Nakatani
Reinaldo Carcanholo
Rémy Herrera

RIBLA

RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas
RIBLA N° 45: Los salmos
RIBLA N° 46: María
RIBLA N° 47: Jesús histórico
RIBLA N° 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA N° 49: Es tiempo de sanación
RIBLA N° 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA N° 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA N° 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA N° 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y comprom
RIBLA N° 54: Raíces afro-asiáticas en la Biblia
RIBLA N° 55: Déuteropaulinas: ¿un cuerpo extraño en el cuerpo paulino?
RIBLA N° 56: Re-imaginando las masculinidades
RIBLA N° 57: Reproducción humana. Complejidad y desafíos
RIBLA N° 58: Apócrifos del Segundo Testamento
RIBLA N° 59: Vida en comunidad
RIBLA N° 60: Profetas anteriores (Josué, Jueces, 1+2 Samuel y 1+2 Reyes)
RIBLA N° 61: Pactos de vida y pactos de muerte
RIBLA N° 62: Las voces originarias de Pablo
RIBLA N° 63: Por un mundo sin muros

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 20 2012
THEOLOGICAL SEMINARY

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 2253-0229 • 2253-9124
Fax (506) 2280-7561
Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 30 • OTROS PAÍSES: US$ 36 • COSTA RICA: ¢ 13.000

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal: 390-2070 Sabanilla,
San José, Costa Rica.
Teléfonos: 2253-0229 / 2253-9124
Fax: (506) 2280-7561
editorial@dei-cr.org

Impreso en Lara Segura & Asoc (506) 2256-1664